نخر الدين الرازي

شرح عيون الحكمة للرازي

رقم الكتاب في المكتبة الشاملة: ٤٤٥
الطابع الزمني: ٥٣-٠٦-١٤-١٩-١٠-٢٠٢١
المكتبة الشاملة رابط الكتاب

المحتويات

عن الكتاب

الكتاب: شرح عيون الحكمة للرازي
فخر الدين الرازي، شرح عيون الحكمة،
٣مجلدات
مؤسسة الصادق ع - طهران، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ.
أرقام الصفحات داخل المتن موافقة للمطبوع
وهو يشتمل على ثلاثة أقسام:
القسم الأول فى المنطقيات،
والقسم الثاني فى الطبيعيات،
والقسم الثالث فى الالهيات.

عن المؤلف

فخر الدين الرازي

١ فخر الدين الرازي شرح عيون الحكمة 1

فخر الدين الرازي، شرح عيون الحكمة، ٣مجلد، مؤسسة الصادق ع - طهران، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ.
أرقام الصفحات داخل المتن موافقة للمطبوع

شرح عيون الحكمة... ج ١... ٥... الجزء الأول
ج ١، ص: ٥
[الجزء الأول]
التقديم للكتاب

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

الحمد للّه رب العالمين. والصلاة والسلام على النبي الأمى الكريم، الذي بعثه الله رحمة للناس أجمعين، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، وعلى من اهتدى بهديه واتبع سنته وعمل بشريعته الى يوم الدين.

أما بعد...

فهذا هو كتاب «شرح عيون الحكمة» للامام الجليل القدر، العظيم الشأن محمد بن عمر بن الحسين الشهير بفخر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ١٢١٠ م رضى الله عنه وأرضاه. وهذا الكتاب لم يطبعه أحد من قبل أن نطبعه. وهو يشتمل على ثلاثة أقسام: القسم الأول فى المنطقيات، والقسم الثاني فى الطبيعيات، والقسم الثالث فى الالهيات.

وقد حققته لفائدة المسلمين الذين يدافعون عن الإسلام بالأساليب الشائعة فى العالم عن الجدال والمناظرة. وهؤلاء مثلهم كمثل اليونانيين القدماء، فانهم لما رأوا السوفسطائيين يقلبون الحقائق وذلك بتلاعبهم بالألفاظ، وبكثرة تفريعاتهم فى المسألة الواحدة حتى يبعدوا المجال الفاهم عن موضع الالزام فى المسألة، اضطروا الى علم، يعرف القارئ والمستمع أن هذا «الشىء» يعبر عنه بكلمة كذا. وأن هذا الشىء حده كذا ورسمه كذا. وهذه المقدمات تؤدى الى نتيجة كذا. وهذا الشىء سيكون مصيره كذا، لأنه مشابه لشىء معروف للناس ومألوف. واصطلحوا على تسميته بعلم المنطق، ورأوه صالحا فى اثبات عقائد وابطال عقائد، فاستخدموه للاثبات وللابطال.

***

ج ١، ص: ٦

والمسلمون الأوائل لما آمنوا واهتدوا، لم يكن هذا العلم سبب إيمانهم واهتدائهم فانه ما كان قد دخل فى الإسلام بعد. ولما ترجم المسلمون علوم اليونان ومنها هذا العلم، اختلف المترجمون فى المعنى المراد من اللفظ اليونانى. فاضطرب المعنى، وعسر على المسلمين الفهم فى الأيام الأولى للترجمة. فناى عنه البعض والدليل على ذلك: أن ابن سينا والفارابى كانا على قدر كبير من فهم المعنى. ولم يتفقا على حكاية كلام مكتوب عن «أرسطو» و «أفلاطون» - كما هو معروف-

***

وقد اجتهد المسلمون فيما بعد فى معرفة هذا العلم، لما رأوا أهل الكتاب على علم به. كما اجتهدوا فى قراءة كتب اهل الكتاب، وهم يعلمون من القرآن أن بها تحريف وتغيير. وذلك لالزامهم بالدليل المسلم بصحته عندهم. والدليل على ذلك: أن «أبا حيان التوحيدى» روى فى كتابه «الامتاع والمؤانسة» أن «أبا سعيد السيرافى» ، «متى بن يونس» تناقشا فى هدف علم المنطق. وكان مما قاله «متى بن يونس» : «انه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من صالحه. كالميزان. فانى أعرف به الرجحان من النقصان، والشائل من الجانح» أه.

ومن كلام متى يتبين أن النصارى يعرفوه ويدرسوه. ولا بد لهم من غرض يعود عليهم بالنفع من معرفته ودراسته. والا ما درسوه وما عرفوه وكتب اليهود المؤلفة فى العقائد والديانات فيها ما يدل على معرفتهم للمنطق، وانتفاعهم به فى ضبط الأفكار وتنظيمها، فدلالة الحائرين لموسى بن ميمون وتنقيح الأبحاث لا بن كمونة. وهما من الكتب التي تدافع عن الدين اليهودى وتظهر مزاياه ومحاسنه- فى نظرهما- هما كتابان فيهما أثر المنطق بين وواضح. ومن كلام ابن ميمون: «المقدمات العامة التي وضعها المتكلمون على اختلاف آرائهم

وكثرة طرقهم. وهى ضرورية فى اثباته فى هذه الأربعة مطالب، اثنتى عشرة مقدمة. وها أنا أذكرها لك، ثم أبين لك معنى كل مقدمة منها وما يلزم عنها. المقدمة الأولى:

ج ١، ص: ٧

اثبات الجوهر. المقدمة الثانية: وجود الخلاء. المقدمة الثالثة: أن الزمان مؤلف من آنات. المقدمة الرابعة: أن الجوهر لا ينفك من عدة أعراض. المقدمة الخامسة: ان الجوهر الفرد تقوم به الأعراض التي سأصفها ولا ينفك منها. المقدمة الخامسة: أن للعرض لا يبقى زمانين.

المقدمة السابعة: أن حكم الملكات حكم اعدامها، وأنها كلها أعراض موجودة مفتقرة لفاعل... الخ» ولهذا السبب اجتهد المسلمون فى فهم المنطق، وتفوقوا فيه على غيرهم ممن تعلمه وناظر به من أهل المكتب وغيرهم. والمسلمون يقرأون كتب أهل الكتاب، وأهل الكتاب يقرأون كتب المسلمين، ويعرف المسلم ما عندهم، وهم يعرفون ما عند المسلم. فابن كمونة فى تنقيح الأبحاث يرد على الامام نخر الدين الرازى بعض ما كتبه فى كتابه «معالم أصول الدين» وابن ميمون ينتقد الامام الرازى فى دلالة الحائرين بقوله:

«للرازى كتاب مشهور سماه بالالهيات، ضمنه من هذياناته وجهالاته عظائم. ومن جملتها غرض ارتكبه وهو: «ان الشر فى الوجود أكثر» من الخير. وانك اذا قايست بين راحة الانسان ولذاته فى مدة حياته، مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والزمانات والأفكار والأحزان والنكبات، فتجد أن وجوده- يعنى الانسان- نقمة وشر عظيم» «١» أ. هـ ويثنى ابن ميمون على «جالينوس» اليونانى بقوله:

«نعم القول ما قاله جالينوس فى ثالثة المنافع. قال: «لا تطمع نفسك فى الباطل... الخ» .

وموسى ابن ميمون يريك فى كتابه دلالة الحائرين. آراء الفلاسفة، ويريك نقدها، تماما كما يفعل علما المسلمين. ومن كلامه: «افتات الفلاسفة على الله تعالى فى علمه بما سواه افتياتا عظيما جدا، وعثروا عثرة لا اقالة لهم منها، ولا لمن تبعهم فى ذلك الرأى. وسأسمعك الشبهات التي؟؟ أوقعتهم فى ما افتاتوا به، وسأسمعك أيضا رأى شريعتنا فى ذلك ومقاومتنا لهم فى آرائهم السيئة الشنيعة فى أمر علم الله... الخ» «٢»

ج ١، ص: ٨

ويريك فى كتابه آراء الفرق الاسلامية مع أنه يهودى ماكر، ثم ينقدها. ففى العناية الالهية التي هى القضاء والقدر يقول إن الرأى الثالث هو رأى الأشعرية من أهل الإسلام، ثم ينقد رأيهم بقوله: «ولزم هذا الرأى شناعات عظيمة فتحملوها والتزموها. وذلك أنهم يقرون ل «أرسطو» فى ما يزعمه من التسوية بين سقوط الورقة وموت شخص... الخ»

***

وما من علم عند قوم الا وفى المسلمين من يعرفه سواء كان هذا العلم مفيدا أو غير مفيد. على حد قول القائل:

تعلم السحر ولا تعمل به وعلى ما قيل:

من تعلم لغة قوم أمن مكرهم فكتب السحر والطلسمات والعزائم والبروج، هى كتب يعرفها أهل الكتاب ويظنون أن لهم فيها نفعا ومغنما- وليس فيها من النفع من الشيء- ومع ذلك قرأها المسلمون وألفوا فيها بعد ما فهموا معانيها. فالسيوطى الامام له كتاب. وداود الانطاكى الضرير له كتاب. والرازى نخر الدين له كتاب. وغيرهم له كتب. وكتب التصوف أكثر من أن تحصى. وهى مليئة بالأساطير والخرافات المقتبسة من كتب أهل الكتاب. وللشيطان أتباع وأعوان يوحى اليهم، ويأمرهم باظهار فكرهم. ولا بد من أن يظهر.

كما قال تعالى: «وان الشياطين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوكم، وإن أطعتموهم انكم لمشركون» (الأنعام ١٢١) وكما فى الانجيل حكاية عن المسيح عليه السلام وهو «لا بد من العثرات» وعلى المسلمين أن يعرفوا كل شيء، ثم ينفوا الباطل ويقروا الحق. وذلك بايراد شبه المبطلين كما يعتقدونها ويحكونها، ثم يردون الشبهة ليبطلوا كيد الشيطان.

وهذا ما أقره المسلمون فى البدء. فان «ابن الصلاح» - رحمه الله» - لما أفتى بتحريم قراءة كتب المنطق بقوله: «المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشر

ج ١، ص: ٩

شر. وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع... الخ» لم يستمع لفتواه الا القليل. وأكثر المسلمين على خلاف ما أفتى به.

فالامامية يدرسونه، وما يزال الأزهر الى هذا اليوم يدرس علم المنطق للطلاب فى المرحلة الثانوية وفى مرحلة الجامعة والدراسات العليا. وفى السنة الأولى الثانوية يدرس الطالب قسم التصورات، وفى السنة الثانية يدرس قسم التصديقات.

والشيخ ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم رد على المنطقيين ووبخ الفلاسفة. ولرده وتوبيخه مقت بعض الناس علم المنطق وهجروا علوم الفلاسفة. وهؤلاء الذين مقتوا وهجروا مخطئون فى فعلهم، لأن الذي يرد الفلسفة بحجج هو فيلسوف، والذي ينصر الفلسفة بحجج هو فيلسوف، والشيخ ابن تيمية فيلسوف. لأنه فى كتبه الفقهية والعقائدية، استعمل تعابير المناطقة فى التقسيم وموارد انتاج القضايا. ولأنه فى رده على الفلاسفة وأهل الكتاب، استعان بالفلسفة فى الرد.

يقول الشيخ فى كتابه درء تعارض العقل والنقل ما نصه: «والأبهرى فد ذكر فى غير هذا الموضع ما احتج به على حدوث العالم ببيان انتفاء لازم القدم. ولكن ان كان قصده بيان فساد ما ذكره «الرازى» ف «الرازى» ذكر وجهين. وهب أن الأول ضعيف، لكن الثاني قوى.

وهو قوله: «لو كان موجبا بالذات، ما حصل تغير فى العالم» وتحرير ذلك أن يقال: الموجب بالذات (أما أن) يراد به العلة التامة التي تستلزم معلولها، ولو كانت شاعرة به، (أ) ويراد به ما يفعل بغير ارادة ولا شعور، وان كان فعله متراخيا. ومن المعلوم أنه لم يقصد افساد القسم الثاني، وانما قصد افساد القسم الأول. فيقال: اذا كان الموجب علة تامة تستلزم معلولها، كان معلولها لازما لها ومعلول معلولها لازما، فيمتنع تأخر شىء من لوازمها ولوازم لوازمها، فلا يكون هناك شىء محدث، فلا يحصل فى العالم تغير... الخ» وفى كتاب الجواب الصحيح يرد على أهل الكتاب بأسلوب الفلاسفة.

ومن كلامه لهم ما نصه:

ج ١، ص: ١٠

«وان عنيتم بالجسم: القائم بنفسه، أو المشار اليه. لم يمتنع- عندكم- أن يكون جسما. فانكم سميتموه جوهرا، وعنيتم: القائم بنفسه. فان قام الدليل على أن كل قائم بنفسه مشار اليه، كان أيضا مشار اليه. وان قام دليل على أنه قائم بنفسه لا يشار اليه، كان جوهرا وجسما عند من يفسر الجسم بالقائم بنفسه. ومن فسره بالمشار اليه لم يسم عنده جسما.

فتبين أنه- على أصلكم- لا يمنع أن يسمى جسما مع تسميتكم له جوهرا، الا اذا أثبت أن من الموجودات ما هو قائم بنفسه لا يشار اليه. وهذا لم يقيموا عليه دليلا. وليس هذا قول أهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى، وانما هو قول طائفة من الفلاسفة، وقليل من أهل الملل وافقوهم «١» » أه.

ومن هذا الذي قدمته يتبين: ان دراسة علم المنطق والفلسفة لا بد منهما للمسلمين، ولا يكمل علم المرء الا بهما، ولا يكون إماما فى الدين الا من درسهما وفقههما. وشيخ الإسلام كان من الدارسين والفاهمين. وكان يدرس المنطق والفلسفة لطلاب العلم. فقد جاء فى سيرته أن بعض الطلاب قرءوا عليه «الأربعين فى أصول الدين» لفخر الدين الرازى. وهو كتاب فى علم الكلام مفيد.

***

والشيخ محمد أبو زهرة يقول ما نصه فى فائدة علم المنطق:

«وان تلك الطائفة من المخالفين لا تترك الإسلام فى هدوء، بل انها تثير حوله الريب. فلا بد عن مجادلتهم. ومن أجل ذلك تصدى لهم المعتزلة من قديم الزمان. فانه لما فتحت الفتوح الاسلامية، ودخل الناس فى دين الله أفواجا، وجد من المتعصبين من اليهود والنصارى والمجوس من حاولوا أن يفسدوا الإسلام على أهله، فكانوا يدسون بين أهله أفكارا بعيدة عنه،

ج ١، ص: ١١

ليتخذوها حجة للطعن فيه، وكانوا يثيرون الغبار حوله من وقت لآخر.

وقد تصدى للرد طوائف من المسلمين وأخصهم أهل الاعتزال- كما ذكرنا- فقد مهروا فى ذلك النوع من الاستدلال وعلى رأسهم «وأصل بن عطاء» و «عمرو بن عبيد» وغيرهم. ثم جاء من بعدهم «أبو الهذيل العلاف» و «النظام» ثم «الجاحظ» وقد وجدت فى ربوع الديار المصرية الاسلامية طائفة من السوفسطائية، كانت تنتهج منهاج سوفسطائية اليونان، مثل «صالح بن عبد القدوس» وغيره. فقد كان من هؤلاء أصل الشك فى الحقائق اللاأدرية والعندية.

وأولئك ينشرون أفكارهم بين المسلمين، ليحلوا وحدة العقيدة الاسلامية، ويجدوا السبيل بذلك لهم الإسلام.
ذلك كان لا بد من التسلح لهؤلاء. واذا كان فلاسفة اليونان قد حاربوا السوفسطائية اليونانية بالجدل والمناقشة، ثم بالقيود المنطقية فى الاستدلال، كما فعل «سقراط» فى محاوراته، وكما فعل «أرسطو» فى منطقه، فقد حق على المسلمين أن يحاربوها بنفس السلاح الذي حارب به حكماء اليونان. فقد جرب فأجدى. لذلك عنى المعتزلة ومن اليهم بالمجادلة معهم، ثم ترجم منطق «أرسطو» فأجدى فى ذلك وأثمر.
وان تلك هى جدوى المنطق. فان جدوى المنطق هى انه ميزان الحق بين المتجادلين، وهو الذي يبين زيف الاستدلال، فهو بحدوده وأشكال القياس المنطقى وضروب التمثيل يوضح الزيف فى القول.
ويكفى أن يوضع الكلام الزائف فى شكل قياس منطقى، وتتعرف الحدود فى كل أجزائه، ويعرف العموم والخصوص فى مقدماته، ليتبين الخبيث من الطيب. ولقد شاع المنطق فى الماضى عند ما شاع الجدل والتمويه واثارة الأوهام نحو أمور ليست من الحق فى شيء. ولا زال يؤدى الى غايته فى هذا المقام، كما أدى الى غايته عند ما شاع الجدل فى المسائل الاعتقادية، والمسائل الفقهية بين أهل المذاهب المختلفة... الخ»
ج ١، ص: ١٢
والامام الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ يقول فى مقدمة كتابه المستصفى فى علم الأصول: أن من لا يعرف علم المنطق، لا ثقة له فى علومه. يقول ما نصه: «نذكر من هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها فى الحد والبرهان، ونذكر شرط الحد الحقيقى، وشرط البرهان الحقيقى وأقسامها على منهاج أو جزء مما ذكرناه فى كتاب محك النظر، وكتاب معيار العلم.
وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هى مقدمة العلوم. ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلا» أ. هـ.
***
ولو أن إنسانا مسلما قال ان علم العروض لا فائدة فيه. بدليل أن المراهق اذا حفظ من الشعر قصائد طويلة، وعرف معانيها، لأنشد شعرا مماثلا للذى حفظه ولو لم يعرف من علم العروض شيئا. وقال: إن علم النحو لا فائدة فيه لضبط الكلام بالضمة والفتحة وغيرها. اذا كان يقدر على توصيل المعنى للمخاطب. بدليل أن اللغة العامية تؤدى الى التخاطب والتفاهم كما هو الحال فى اللغة العربية الفصحى. وقال: إن الفلسفة لا فائدة فيها لأن الناس يريدون خبزا ولا يريدون فكرا. وقال كذلك فى علوم كثيرة، وصاح بأعلى صوته: يكفى المسلمين من العلم قرآن وبهم وسنة نبيهم. لو أن إنسانا قال وصاح. لأدى قوله هذا الى تأخر المسلمين عن غيرهم من سائر الأمم. فالغزالى أبو حامد المتوفى سنة ٥٠٥ هـ لما صاح بأعلى صوته وقال: إن طرق المتصوفة أحسن الطرق التي تفيد المسلم فى الدنيا والآخرة، لزم الناس الصوامع والخلوات، وهجروا زراعة الأرض وفلاحتها. ومن المعلوم أنه كان فى زمانه «بطرس الناسك» فى دول أوروبا يحرض الصليبيين على قتال المسلمين فى بيت المقدس.
***
واذكر أننى لما قدمت «القاهرة» لأدرس فى كلية اللغة العربية.
وطفت شوارعها القديمة ورأيت آثار القدماء كجامع الظاهر بيبرس وغيره، حال بخاطرى أن هؤلاء الذين بنوا، قد ماتوا وفنوا، وبقيت آثارهم تدل
ج ١، ص: ١٣
عليهم. فلو أننا اجتهدنا ونجحنا وفلحنا ثم جاءنا الموت. ولا بد من أن يجيء. فما فائدة جدنا واجتهادنا اذا كان التراب يضم الكسول والمجتهد والأمير والمأمور؟ وعزمت على أن لا أطالع كتب العلم ولا أن أواصل الدراسة، وعدت الى قريتى وأنا مصر على هذا العزم. وهذا الخاطر الذي خطر ببالى هو شبيه بالذى يفضل دراسة علم على علم أو يبيح للناس علما ويحرم عليهم علما غيره. كلاهما يؤديان الى هلاك. اذا كان العلمان محترمان.
وقد وجدت هذا المعنى عند اليائسين من حكماء بنى اسرائيل فقد قال أحدهم: «ما الفائدة للانسان من كل تعبه الذي يتعبه تحت الشمس؟ دور يمضى ودور يجيء، والأرض قائمة الى الأبد. والشمس تشرق والشمس تغرب وتسرع الى موضعها حيث تشرق. الريح

يذهب الى الجنوب وتدور الى الشمال. تذهب دائرة دورانا والى مداراتها ترجع الريح. كل الأنهار تجرى الى البحر والبحر ليس بملآن. الى المكان الذي جرت منه الأنهار.
الى هناك تذهب راجعة. كل الكلام يقصر. لا يستطيع الانسان أن يخبر بالكل. العين لا تشبع من النظر والأذن لا تمتلئ من السمع.
ما كان فهو ما يكون، والذي صنع فهو الذي يصنع. فليس تحت الشمس جديد.
أن وجد شيء يقال عنه انظر: هذا جديد. فهو منذ زمان كان فى الدهور التي كانت قبلنا. ليس ذكر للأولين. والآخرون أيضا الذين سيكونون لا يكون لهم ذكر عند الذين يكونون بعدهم... الخ» (الجامعة ١) وقد عرفنا الله تعالى فى محكم كتابه بأنه لم يخلق الدنيا عبثا، ولم يخلق الناس عبثا، بل لحكمة خلق الله الذي خلق. ولارادة ومشيئة.
وعمارة الدنيا واجبة علينا، كل على قدر طاقته. ولسوف تكون حياة جديدة من بعد الموت فيها النعيم المقيم لمن أحسن، وفيها العذاب الشديد لمن أساء. ولو وقر فى ذهن المرء أن حياته فى الدنيا هى لخيره فى الآخرة، لعمل وما يئس وما قنط. وطلب الرحمة والتوفيق من ربه.
***
ج ١، ص: ١٤
وحجة القائلين بأن المنطق لا فائدة فيه فى البرهنة على وجود الله تعالى. ولذلك يجب أن يلغى من دور التعليم هى قولهم: ان أدلة القرآن تكفى فى البرهنة على وجود الله. وكذلك الأحاديث المروية عن النبي صلّى الله عليه وسلّم.
أما أن الأحاديث تدل ففيها المتواتر والآحاد. وقد اتفقت كلمة المسلمين على أن العقائد تؤخذ من آيات القرآن وحده. وأما أن القرآن يدل. فهو يدل.
للذى عنده عقل سليم. وبيان ذلك: حينما قال النبي صلّى الله عليه وسلّم أنا رسول الله.
فلو فرض أن إنسانا معاصرا له قال بقوله. فمن يدرينا الصادق منهما من الكاذب؟ لا بد من العقل السليم الخالى عن العناد والهوى ليكون مثل القاضى بين المتحاجين والمتخاصمين. فأبو بكر الصديق رضى الله عنه حكم بصدق محمد صلّى الله عليه وسلّم لأنه شاهده طول حياته صادقا. وعقله دله على أن من كان صادقا الى سن الأربعين، لا يمكن أن يكذب. ولذلك آمن. وخديجة رضى الله عنها لما رأته يصل الرحم ويحمل الكل ويقرى الضيف، آمنت بكلامه، لما أخبرها به. اذ دلها عقلها السليم أن من كان على مروءة وخلق، لا يمكن أن يضل لئلا تسقط مروءته وهيبته. ولما نطق بالقرآن المعجز فى لفظه وفى معناه. وهو أمى لا يقرأ ولا يكتب، حكم العقل بأن الأمى لا يقدر على هذا. وبالتالى يكون القرآن كلام الله ووحى الله. ولو أن إنسانا لا عقل عنده، وظهر له ملاك يكلمه وجها لوجها. فانه لا تكون فائدة تذكر لا من المتكلم ولا من المستمع، لأن العقل مفقود.
***
ولهذا المعنى اختلف علماء المسلمين فى الشرع وفى العقل. أيهما يقدم على الآخر؟ أى أيهما يكون حاكما على الآخر. فقال قوم: هو العقل. لأن النبوات لا تثبت الا عند ذى عقل سليم. والعقل هو الذي يميز الصادق من الكاذب. وقال قوم: هو الشرع. لأن العقل قد يعرض له الزلل والخطا. وليس من أحد من المسلمين القائلين بتقديم العقل أو الشرع، يهون من قيمة الشرع أو يقلل من فائدته أو يدعو الى نبذه ليس ولا واحد.
فالقائلون بتقديم العقل ما قالوا به الا من أجل صحة التكليف على المكلفين.
ج ١، ص: ١٥
ففى تفسير الجامع لأحكام القرآن ما نصه: «العقل عمدة التكليف، وبه يعرف الله ويفهم كلامه، ويوصل الى نعيمه وتصديق رسله. الا أنه لما لم ينهض بكل المراد من العبد، بعثت الرسل وأنزلت الكتب. فمثال الشرع: الشمس. ومثال العقل: العين» (الاسراء ٧٠)
***
هذا من جهة ثبوت النبوة. وأما من جهة نصوص القرآن ذاتها.
ففيه نصوص لا بد للعقل من أن يفصل فى معناها. ومنها نصوص الحكم والمتشابه. ونصوص التشريعات.
فعن المحكم والمتشابه، فذكر هذا المثال:

(أ) قال الله تعالى «ليس كمثله شيء» وقال لموسى عليه السلام:
«لن ترانى» (ب) وقال الله تعالى: «يد الله فوق أيديهم» وعدم المماثلة ينفى الجسم واليد. ويتعارض مع اثبات اليد. فلو سلمنا بكل الأقوال- على ظاهرها- لقال العقل: إن فى هذا التسليم تناقض، بين النفى وبين الاثبات.
ويلزم على هذا التناقض أن لا يكون القرآن كلام الله. فكيف يوفق بين النص الذي يسلم بصحته وبين العقل الذي بين له أن النصوص متعارضة فى الظاهر؟ هذا هو السؤال الذي يدور حوله الخلاف بين النص والعقل.
والذي من أجله ألف الامام الرازى «أساس التقديس فى علم الكلام» ورده عليه الامام ابن تيمية الحرانى فى «درء تعارض العقل والنقل» بالرازى يقول: ان «ليس كمثله شيء» نص محكم. ويؤيد أنه محكم:
أن/ الله لا يرى- بضم الياء- و «يد الله» نص متشابه يحتمل اليد الجسمية ويحتمل الكناية عن القدرة. ولأنه متشابه ينبغى رده الى محكمه وهو نفى المثلية. والمناسب لنفى المثلية هى القدرة. فاذن «يد الله» معناها قدرته. هذا كلام الرازى. وابن تيمية يقول: اننا نسلم بالنصين كما وردا ونقول: « كل من عند ربنا» فنقول: ليس لله مثل وليس هو بجسم.
وله يد- كما قال- لا نعلم لها كيفية ولا شبها. هذا كلامه. والعقل قد استخدمه الرازى لدفع موهم التعارض بين الأقوال. والعقل قد
ج ١، ص: ١٦
استخدمه ابن تيمية فى التسليم بالأقوال كما جاءت. وكان أبى رحمه الله على رأى ابن تيمية فى الله وصفاته. وأنا اليوم على دين أبى.
وعن نصوص التشريعات نذكر هذا المثال:
(أ) قال الله تعالى: «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا. فاذا بلغن أجلهن، فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف. والله بما تعملون خبير» (البقرة ٢٢) (ب) وقال الله تعالى: «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير اخراج. فان خرجن فلا جناح عليكم فى ما فعلن فى أنفسهم من معروف. والله عزيز حكيم» (البقرة ٢٤٠) فى القول الأول «أربعة أشهر وعشرا» من الأيام. وفى القول الثاني «متاعا الى الحول» وهذا فى الظاهر تعارض وتناقض.
فالنص صحيح وثابت. والعقل يقول: كيف أسلم بحكمين متعارضين ومتناقضين؟
ولدرء تعارض النصين. قال بعض المسلمين: إن القول الثاني منسوخ لا يعمل به. وقال بعض المسلمين: إن النصين غير متعارضين.
لأن النص الأول يعطى حكما اجباريا بصيغة «يتربصن» والنص الثاني يعطى حكما اختياريا بصيغة «وصية» والاجبارى لا يتعارض مع الاختيارى والعقل هو الذي حكم بعدم التعارض. والعقل أيضا هو الذي قال بالنسخ.
أما عن تعليل أحكام الشريعة:
فان الله لما حرم وحلل، بين للناس وجه الحكمة من الشريعة ككل، هى الرحمة بالعباد والرأفة بهم. وفى بعض التشريعات بين وجه الحكمة. وفى بعضها اكتفى بقوله: «ذلك ليعلم الله من يخافه بالغيب» وقد اجتهد العلماء فى تعليل الأوامر والنواهى بالعقل. مع أن العقل لا يصلح فى التعليل. لأن نصوص التشريعات ليست من النصوص المتشابهة التي ترد الى النصوص الحكمة.
ففى القرآن مثلا: إن الله تعالى حرم نكاح البنت. فليبحث العقل عن فعليل لهذا التحريم. ما هو؟ وفى القرآن: أن آدم وابنيه وبناته لم يكن
ج ١، ص: ١٧
عندهم محرمات فى الزواج. فلو فرضنا حالة مشابهة لأناس فى صحراء منقطعة عن العمران كحالة بنى آدم فى الزمان الأول. أو لو فرضنا العقل يقول: أيهما أولى بالانتفاع بهذه البنت؟ الأب الذي أنفق عليها واعتنى بها، أم الأجنبى الذي لم ينفق ولم يعتن؟ أو لو فرضنا من يقول: ان الناس من آدم الى زمان موسى بن عمران- عليهما السلام- كانوا يحلون نكاح البنت. ولم يؤثر تحريمه الا على يد موسى ومحمد- عليهما السلام- وهكذا مكتوب فى التوراة. أو لو فرضنا من يقول للمسلمين: إن الامام الشافعى قد أباح للرجل أن يتزوج ابنته من الزنا. وتولدها من مائة فى الزنا كتولدها من مائة فى غير الزنا. فالمنى واحد والأم واحدة والتربية واحدة. وليس من فرق الا فى

التلفظ بألفاظ النكاح أمام ولى وشاهدين لا تشترط فيهما العدالة. أنه لو فرضنا العقل جوز هذا وقال بهذا. فانه يجب على المسلمين جميعا تقديم نص التشريع والعمل به، واهمال العقل فى بيان الحكمة من التحريم أو من التحليل.

***

وقضية النص والعقل هى من القضايا التي بثها علماء أهل الكتاب فى المسلمين، لينشغلوا بكتابهم عن كتبهم. فالنص عندهم مبدل ومغير. والعقل يشهد بأنه مبدل ومغير. وهنا يظهر التناقض بين النص الذي يزعمون بأنه لم يتبدل، وبين العقل الذي يشهد بأنه مبدل. ولهذا يقولون:

هل النص مقدم على العقل أم العقل مقدم على النص؟ والدافع لهم الى هذا القول: هو الآيات التي حكم العقل بأنها ليست من كلام الله ولا من وحيه. وأخيرا قالوا: النص مقدم على العقل حتى لا يسفههم أحد بأدلة العقول. وهذه القضية لا تصلح فى ديننا نحن المسلمين. لأن نص القرآن نفسه أحالنا الى العقل فى آيات كثيرة منها «وتلك الأمثال نضربها للناس.

وما يعقلها الا العالمون» (العنكبوت ٤٣) والله لا يحيل اليه الا اذا كان نص القرآن نفسه سالما من المعارض العقلى. ونص القرآن منقول بالحفظ فى الصدور، وبالكتابة فى الأوراق. وليس كذلك الحال فى كتب أهل الكتاب. فاذا قلنا: النص القرآنى والعقل. سليمان، ولا يكذب أحدهما

ج ١، ص: ١٨

الاخر بأي حال من الأحوال. فان قولنا صحيح لصحة النص من جهة؟؟

ومن جهة أخرى. لأن الله لا يوحى بكلام لا يعقل.

***

والامام فخر الدين قد أساء الى المسلمين بشغلهم بهذه القضية المزورة. وكان يجب عليه أن لا يذكرها. وان ذكرها لا يكون ذكره لها فى أكثر من كتاب، حتى لا يعطى لها قيمة. ولأنه شغلهم وأساء اليهم، اعتبره السلفيون الأجلاء من المارقين عن الدين، والخارجين على جماعة المسلمين.

فابن قيم الجوزية رضى الله عنه يصفه بالضل فى كتابه «الروح» وشيخ الإسلام ابن تيمية رضى الله عنه يؤلف ضده «درء تعارض العقل والنقل» وشيخ الإسلام ابن تيمية- وهو من كبار الأئمة- كان على علم بكتب «فخر الدين» ونواياه تجاه الإسلام. وقد هيأه الله لرد فكره وبيان غرضه.

فانه لما أثرت عنه عبارات يفهم منها أن التوراة ليست محرفة بتبديل اللفظ.

ألف «الجواب الصحيح» وأثبت فيه: أنها محرفة بتبديل اللفظ وتغيير المعنى. ولما قال للمسلمين: ان التصوف من الإسلام وأنه يوصل الى الله، ألف فى بيان أن التصوف ليس من الإسلام كتبا، بسببها استنارت عقول المسلمين وصح فكرهم ودينهم. ولما قال للمسلمين: إن يد الله كناية عن قدرته وعينه عن علمه واستواؤه على العرش كنية عن أنه مالك الملك.

رد عليه فى كتب مطولة بأن الخير كل الخير فى التسليم بصحة النصوص، وترك التأويل حتى لا نقول فى ذات الله ما قد لا يريده الله من عباده.

ولما ألف «شرح عيون الحكمة» رد عليه الامام ابن تيمية رضى الله عنه فى كتابه «الرد على المنطقيين» وبين ان المنطق لا فائدة فيه. ولما ألف «المطالب العالية من العلم إلهى» ووضح فيه شبهات المعتزلة والفلاسفة والأشاعرة والشيعة فى أصول الدين وذكر أدلتها وشرحها شرحا وافيا. رد عليه الامام ابن تيمية ببيان المذهب السلفى الصحيح وحبب الناس فيه ودعاهم الى اعتناقه. وبين أنه مذهب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ومذهب أصحابه وأتباعه والسلف الصالح عليهم رحمة الله تعالى- وهو المذهب الصحيح-

***

ج ١، ص: ١٩

والقانون الكلى الذي ابتدعه الامام الرازى هو «اذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات. فاما أن يجمع بينهما. وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين. وأما أن يردا جميعا (لتناقضهما) واما أن يقدم السمع. وهو محال. لأن العقل أصل النقل. ولو قدمناه عليه، لكان ذلك قدحا فى العقل- الذي هو أصل

النقل- والقدح فى أصل الشيء: قدح فيه. فكان تقديم النقل قدحا فى النقل والعقل. فوجب تقديم العقل. ثم النقل اما أن يتأول، واما أن يفوض. واذا تعارضا تعارض الضدين، امتنع الجمع بينهما ولم يمتنع ارتفاعهما» أ. هـ.

هذا هو القانون. الذي ألفت فيه كتب، وهى برمتها خالية من الدليل على صدق القانون فى عرضه أو نقده.

وكان يجب على الامام الرازى أن يذكر على هذا القانون أمثلة من نصوص القرآن الكريم. فيقول مثلا: هذا النص متعارض مع العقل، فماذا نفعل؟؟ فيه؟ ويجب أن نفعل شيئا. لأننا نحن المسلمين نقول بأن القرآن كلام الله، والله لا يعطى كلاما ينقض بعضه بعضا، ولا يعطى كلاما لا يقبله العقل. هذا ما كان يجب عليه أن يفعله.

***

والشيخ ابن تيمية قد أطال النفس فى الرد على هذا القانون. وما أتى بامثلة على التعارض بين النص والعقل. وكان يجب أن يرد على الرازى بدليلين اثنين:

أولهما: أن يطالبه بذكر أمثلة على التعارض بين النص والعقل.

وليس من أمثلة فى القرآن على ذلك.

وثانيهما: أن يقول له: إن من المعتزلة من فهم القضية على وجهها الصحيح. وحلها وأزال اشكالها. وانتهت من قبل أن تخلق.

فلماذا تعيدها بأسلوب يدل على التشكيك أو يدل على المغالطة؟

ج ١، ص: ٢٠

وانه ليوجد فرق بين: ١- موهم التعارض، ٢- وبين التعارض.

فموهم التعارض موجود فى القرآن، والتعارض ليس له وجود.

والمعتزلة وأهل السنة فى تفاسيرهم تعرضوا لموهم التعارض وأزالوه.

وأفرد له «القاضى عبد الجبار بن أحمد» كتابا كبيرا، سماه ب «تنزيه القرآن عن المطاعن» ذكر فيه الآيات الموهمة للتعارض، ووفق بينها. مثل قوله تعالى: «فو ربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون» (الحجر ٩٢- ٩٣) وقوله تعالى: «فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان» (الرحمن ٣٩) وعلماء قد تحدثوا عما جاء فى القرآن وما فى التوارة من معانى متعارضة «١» ، وأثبتوا صحة ما جاء فى القرآن. ومثال ذلك: قول القرآن إن المسيح عيسى بن مريم عليه السلام قد تكلم فى المهد وهو صبى صغير. والانجيل لم يصرح بنطقه فى المهد. ورد القرطبى المفسر بأن المسيح قد تكلم لبراءة أمه رضى الله عنها. ولو لم يتكلم لكانت قد أحرقت بالنار، حسبما جاء فى التوراة من أن الزانية اذا كانت ابنة عالم من علماء للدين، فانها تحرق (لاويين ٢١: ٩) وهى قد عاشت من بعده ثمان سنوات- فى بعض الروايات-

***

ومشاغبات الرازى فى دين الله بالعقل، أكثر من أن تحصى. والذين أحصوها ووفقوا لردها كثيرون من أهل العلم، ومنهم من أطال ومنهم من لم يطل. فقوله: «ان الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر الا بمرجح» ساوى به بين العبد والرب. وخيل بالمساواة لطالب العلم: أن العبد مساوى للرب فى خلق الأفعال واعدامها. فالهارب من السبع اذا ظهر له طريقان، والجائع اذا قدم له رغيفان، فاختار أحدهما، هل اختياره لمرجح أم لغير مرجح؟ يقول الرازى: لا بد من أمر فى نفسه قد رجح له أحدهما على الآخر. وقوله فى الظاهر صحيح. ووجه

ج ١، ص: ٢١

الخطأ فيه: أنه استخدم دليل الترجيح هذا فى أفعال العباد، على أنها من فعل الله وحده، وليس للعبد فيها من شيء، لا فى الكسب ولا فى الاختيار. أى أن العبد لو مد يده لتناول كوب من الماء مثلا. فان الله فى نفس اللحظة قد مد يده لتناوله. وهنا صار لاكتساب الفعل طريقان.

العبد والله. ولا بد من مرجح. فهل يكون الله أم يكون العبد؟ يقول الامام الرازى: إنه الله. والعبد مضطر فى صورة مختار. وقوله باطل فانه لا أحد من المسلمين يسوى بين الله والعبد، ولا يوجد أحد منهم يقول: بأن العبد مساوى لله فى الألوهية، حتى يتم الترجيح بين المتكافئين.

والامام الرازى قد اقتبس دليل الترجيح من الفلاسفة. فان الفلاسفة «بنوا عمدتهم فى قدم العالم على مقدمتين: إحداهما: أن الترجيح لا بد له من مرجح تام، يجب به. والثانية: أنه لو حدث الترجيح للزم التسلسل «١» »

***

وكنا ندرس فى الأزهر: أن الصفات الخبرية كيد الله وعينه وأذنه أما أن تؤول واما أن لا تؤول، والمسلم مخير بين الرأيين. وعلمنا رؤساؤنا فى جماعة «الاخوان المسلمين» فى «المنصورة» أن الخير كل الخير فى عدم التأويل مع اعتقاد التوحيد والتنزيه. ولما دخلنا جماعة «أنصار السنة المحمدية» معلمين ومرشدين، علمنا- كما نشأنا- أن التأويل لا يجب الخوض فيه. ولما هيأ الله لنا الاطلاع على معظم الكتب التي ألفها السلفيون فى منع التأويل. ووضحت لنا الحقيقة فيه، أدركنا أن القضية ليست سهلة كما كنا نتصور. وأن التأويل سلاح خطير قد استعملته فرق من الشيعة كالباطنية والاسماعيلية لتشويه الإسلام واظهاره بمظهر لا يليق به.

ولهذا صاح ابن تيمية بأعلى صوته قائلا: ان النص مقدم على العقل،

ج ١، ص: ٢٢

ليسد باب التأويلات العقلية فى كتاب الله وسنة رسول الله.

ونعم ما فعل. فى الانتصار لنفسه وللمحدثين والفقهاء.

اذ كان فى عصره عداء بين علماء المسلمين المشتغلين بالفلسفة وبين علماء المسلمين المشتغلين بالحديث والفقه. فالفلاسفة يقولون: إن المحدثين؟؟ تيوس لا يفهمون ولا يدرون. والمحدثون يصفون الفلاسفة بأنهم يشتغلون بالتافه الذي لا يقدم ولا يؤخر.

وما كان يحق للفيلسوف أن يذم المحدث والفقيه بأنه تيس ماعز»

لانشغالهما بأصول الدين وسن القوانين للناس. فانهما لو انشغلا بالفلسفة، لضاعت مصالح المسلمين وانعدم الوازع الدينى الذي يمنع من الشر والأذى. ولو انشغلا بالفلسفة لصرحا فى نهاية عمرهما بما صرح به الفلاسفة وهو

نهاية اقدام العقول عقال... وأكثر سعى العالمين ضلال

وأرواحنا فى وحشة من جسومنا... وحاصل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا... سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

ولأن الشيخ الامام ابن تيمية رضى الله عنه مثلنا من أهل الحديث والفقه. ومصالح الجمهور مقدمة على مصالح الخاصة، قام فى وجه الفلاسفة وانتصر لأهل الحديث والفقه.

ونخر الدين الرازى لم يسلم من ألسنة الفلاسفة الذين نصرهم، ولا من ألسنة المحدثين والفقهاء فابن حجر العسقلانى يقول فيه: «كان يورد شبه المخالفين فى المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق ثم يورد مذهب أهل السنة والحق، على غاية من الوهاء «٢» » وقال فيه الصفدى: «ان مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس «٣» » أما ابن تيمية

ج ١، ص: ٢٣

فقد قال فيه ابن دقيق العيد: «لما اجتمعت بابن تيمية رأيت رجلا. العلوم كلها بين عينيه يأخذ منها ما يريد ويدع ما يريد» وقال فيه الذهبي:

«وهو لا يداهن ولا يحابى، بل يقول الحق المر، الذي أداه اليه اجتهاده» وقال فيه الزملكانى الشافعى: «كان اذا سئل عن فن من العلم، ظن الرائى والسامع أنه لا يعرف مثله» وقبل سنين معدودة من مولد الشيخ «ابن تيمية» كان المسلمون السنيون تحت راية الخلافة العباسية فى مدينة «بغداد» وكان المسلمون الشيعة يتربصون بهم الدوائر- كما يحكى السنيون فى كتبهم- «١» فان فى الكتب السنية التاريخية أن بغداد سقطت على يد التتار سنة ٦٥٦ هـ ١٢٥٨ م وأن الشيعة من أهل فارس هم الذين ساعدوا «هولاكو» زعيم التتار على محاربة العباسيين فى بغداد. ولأن الشيعة أظهروا النفاق والعداء للسنيين فى ذلك الوقت العصيب. كانت آراؤهم فى الدين فى نظر السنيين غير مقبولة. آراؤهم فى الفلسفة، وآراؤهم فى شتم بعض أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وفى تدوين القرآن وجمعه، وفى صحة الأحاديث النبوية،

ج ١، ص: ٢٤

وفى تفسير القرآن بالمجازات والاستعارات، وفى من يخلف رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على طول الزمان، وفى عصمة الخليفة، وفى حكم صلاة الجمعة.

وفى اجتهادات دينية فى الأصول وفى الفروع. ومن أجل ذلك ظهر فى بلاد الشام علماء سنيون يذكرون الأمر العقائدى عند الشيعة- كما يحكونه فى كتبهم- وينقضوه عليهم. وعلماء سنيون يذكرون الأمر الفقهى عندهم- كما يحكونه فى كتبهم- وينقضوه عليهم. ومن السنيين من برع فى الأصول والفروع معا، واجتهد فى ذكر آراء الشيعة كلها ونقضها. ومنهم من دفعه التعصب لمجرد المخالفة، فوقع فى الزلل. وللشيخ «ابن تيمية» ردود عليهم فى «منهاج السنة النبوية» تدل على أن الشيعة ليسوا على شىء من الدين والعقل.

ولعل الباعث الحثيث لابن تيمية- رحمه الله- على كره الفلسفة:

هو أن «نصير الدين الطوسى» وكان فيلسوفا وشارحا لكتب الفلسفة، كان جاسوسا من الشيعة على السنيين عند «هولاكو» وكان يترجم رسائله

ج ١، ص: ٢٥

الى اللغة العربية، الرسائل التي يبعث بها الى أمراء المسلمين، وكان يفتى ويقول: «ان الكافر العادل أحسن من المسلم الجائر» ومن أعماله السيئة: أنه كان يظهر فى بغداد أمام المسلمين، ويلوح لهم بالأمان ويشير اليهم بأن يخرجوا من باب السور عند مكان يسمى الحلبة. حتى اذا خرجوا استقبلهم جند التتار بالرماح والسيوف.

ومن جواسيس الشيعة غير «نصير الدين الطوسى» : «يؤيد الدين ابن العلقمى» وزير الخليفة العباسى المعتصم بالله ومن أعماله:

أنه وهو وزير، أمر بفتح سد أثناء حصار التتار لبغداد، وبسبب فتحه هلك كثيرون من جند الخليفة نفسه. ومن أعماله: أنه نصح الخليفة بعقد صلح مع «هولاكو» فخرج مع جميع من العلماء والوزراء. وهلكوا فى «فخ» عمله لهم «هولاكو» ومعلوم أن الطوسى، وابن العلقمى من محبي الفلسفة، لأن الشيعة كلهم يدرسونها فى معاهد العلم. ويحكى المؤرخون المعاصرون لسقوط بغداد: أن الشيعة كانوا يلوحون للفقهاء السنيين بأن يهرعوا الى معسكر «هولاكو» فاذا وصلوا اليه أهلكهم. ومن الذين استدرجوا الفقهاء وخانوهم: فخر الدين الطهرانى. وشهاب الدين الزنجانى «١» ولما انتهت المعركة، وعرف كل مسلم ما له وما عليه. كان من آثارها: ظهور أفكار مضادة للامامية الاثنى عشرية. ومن هذه الأفكار:

حب الفلسفة، أو بغض الفلسفة. وهل فى القرآن مجاز أم لا؟

وفى زمانى هذا، طوبى للمسلم العالم الذي يضع القرآن والسنة المفسرة نصب عينيه، ولا يتعصب الا لهما، ولا يطلب الحق الا لوجه الحق وحده. طوبى له ان فعل. وليصبر على ما يصيبه ان فعل، والا يصبر، لن يفعل شيئا- ولا أحد فاعل فى هذا الزمان-

ج ١، ص: ٢٦

ومؤلف الكتاب شيخ الإسلام محمد بن عمر بن الحسين ٥٤٤- ٦٠٦ هـ- ١١٤٩- ١٢١٠ هـ

هو الامام الجليل محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن على.

التيمى البكرى. ولد فى مدينة «الرى» وهى قريبة من خراسان. وينسب اليها فيقال رازى فى سنة ٥٤٤ هـ ومات فى مدينة «هراة» سنة ٦٠٦ هـ ويكنى بأبى عبد الله وأبى المعالى وأبى الفضل وابن خطيب «الرى» لأن أباه كان خطيبا مشهورا فيها. ووصفه الواصفون بأنه كان ربع القامة، عبل الجسم، كبير اللحية، جهورى الصوت، صاحب وقار وحشمة.

وتتلمذ أولا على والده الشيخ ضياء الدين عمر، ولما مات تتلمذ على كثيرين، منهم الشيخ الكمال السمنانى. وقد حفظ فى صغره كثيرا من الكتب منها «المستصفى فى علم الأصول» للامام الغزالى، و «المعتمد» لأبى الحسين البصرى المعتزليّ. وكانت الخلافات المذهبية فى الفقه وفى العقائد قائمة بين الناس تنذر بخطر فى هذا العصر الذي نشأ فيه.

وكانت الفتن السياسية والحروب فى هذا العصر أيضا يهددان حياة المسلمين. ففيه كانت الحروب الصليبية فى الشام، وفيه كانت محاولات التتار للقضاء على المسلمين. وكان أصحاب الفرق الاسلامية كالشيعة والمعتزلة والكرامية والحنابلة يتحاورون بعنف للوصول الى ما هو الحق فى محكم القرآن ومتشابهه.

وكان المتصوفة قد بلغوا الى الدرجة القصوى فى افساد الإسلام وتشويه صورة المسلمين فى نظر أعدائهم من أهل الكتاب وغيرهم. حتى اضطر الامام الجليل الحافظ المفسر أبى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى، المتوفى سنة ٥٩٧ هـ عليه رحمة الله تعالى أن يؤلف فى نقد التصوف أحسن

ج ١، ص: ٢٧
كتاب وهو «نقد العلم والعلماء» أو «تلبيس ابليس» وذلك ليصفى العقيدة الاسلامية من الخرافات والبدع. ولم يمنعه من ذم أهل التصوف أن أبا حامد الغزالى قد كتب فيه ما يلبس على الناس دينهم- ولأبى حامد أتباع وأنصاره؟؟ من الغوغاء وطلاب العلم المبتدئين- وقد بلغت به الجرأة فى نصرة دين الله أن جمع من أقاويل «الغزالى» أقوالا، كانت السبب فى تأخر المسلمين الى هذا اليوم، ونقدها وردها بأحسن عبارة وأعظم حجة.
وفى هذا العصر كان الامام الرازى أبو عبد الله. وقد خرج من عصره، كما دخل فيه. فانه هادن المتصوفة واعترف بمقاماتهم التي توصل الى الله.
وانتصر للشافعية الذين هو منهم كما كان أبوه. وعظم الأشاعرة. وانتفى أثر الحكماء والفلاسفة، بل ألف فى السحر كتبا. ولم يؤثر عنه خروج على المألوف فى عصره. غير أن الكرامية الذين صرحوا بأن الله جسم فى مكان عالى. قد اغتالوه بالسم- كما جاء فى رواية- لأنه جادلهم بأن الله تعالى لا مثل له ولا كفء له. وجداله معهم كجدال غيره معهم.
فأى جهاد عنده فى نصرة دين الله. وقد ترك فى المسلمين بدعا، كان يقدر على ردها؟
ويحمد له الناس: أنه قد فهم علوم كثيرة، ولخصها أو بسطها. وقدمها للناس بترتيب ونظام يشكر عليه ويثاب عليه. وكان الأولى به أن يتخصص فى علم واحد، ليجيد فيه القول. أو ليجدد فيه. فمن يكتب فى كل فن. هل يكون واسع الثقافة أم يكون عالما متخصصا؟ انه كتب كتبا فى الطب منها كتاب «مسائل الطب» وكتاب «الجامع الكبير فى الطب» وكتاب «النبض» ولذلك قال عنه «القفطى» فى كتابه عيون الأنباء فى طبقات الأطباء:
«جيد الفطرة حاد الذهن حسن العبارة كثير البراعة قوى النظر فى صناعة الطب ومباحثها» ولأنه كتب فى كل علم كتابا، قال عنه بعض الواصفين له: «مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس» .
ومن الكتب التي ألفها هذه الكتب: التفسير الكبير- شرح عيون الحكمة- أساس التقديس فى علم الكلام- الأربعين فى أصول الدين-
ج ١، ص: ٢٨
المطالب العالية من العلم الالهى- لباب الاشارات والتنبيهات- مناغب الامام الشافعى- معالم أصول الدين- محصل أفكار المتقدمين- المحصول فى أصل الفقه- السر المكتوم- الهدى... الخ» وقد حاول باحث أن يبرأه من تأليفه «السر المكتوم» لأنه كتاب فى السحر، وباءت محاولاته بالفشل، لأنه أحال عليه فى شرح عيون الحكمة.
ج ١، ص: ٢٩
مخطوطات الكتاب
أما عن مخطوطات «شرح عيون الحكمة» فهى:
١- فبينا؟؟ برقم ١٥٢٢- وتاريخها سنة سبع وثلاثين وستمائة، أى بعد وفاة المؤلف بمقدار ٣١ سنة وتقع فى ١٧٤ ورقة.
٢- الاسكوريال (الفهرست الثاني) برقم ٦٢٨ وتاريخها ٢٠ شعبان سنة ٦٣٧ هـ وهى اذن كتبت فى نفس السنة التي كتبت فيها نسخة فينا، ونسخة فينا فى آخر شوال سنة ٦٣٧. وتقع فى ٢٨٢ ورقة، وواضحة.
٣- برلين برقم ٥٠٤٣ ٤- أمبروزيانا فى ميلانو برقم ٣٢١.
٥- راغب بأستانبول برقم ٨٥٨ ٦- كمبردج (ملحق) برقم ٨٨٠.
٧- لندبرج برقم ٥٥٨ ٨- ليدن (هولنده) برقم ١٤٤٧ ٩- مشهد (ايران) ١: ٥٤
ج ١، ص: ٣٠
١٠- المكتب الهندى برقم ٤٧٨ ١١- مانشستر (انجلترا) برقم ٣٨٠- مكتوبة سنة ٧٣٣ هـ بخط أحمد بن عبد الرحمن بن أبى بكر بن عثمان العفانى، الملقب بفخر الهمدانى.
بمدينة تبريز.
١٢- بوهار ٨٠٣١٧ ١٣- طلعت بدار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٣٨٧ حكمة، بخط محمد بن أسعد بن محمد الدوانى. فرغ من

كتابتها فى رابع شهر المحرم سنة ٨٧٨ هـ. وقابلها الناسخ على نسختين، وذلك فى الحادى والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ٨٧٨ هـ. وبها نقص فى أولها. وبثناياها طيارات، وبهامشها تقييدات بخط الناسخ. وتقع هذه النسخة فى ٢٤٩ ورقة، مسطرتها ٢١ سطرا، من حجم الثمن.
١٤- المكتبة الأحمدية فى طنطا، ومن هذه المخطوطة مخطوطة فى الأزهر.
١٥- مكتبة بلدية الاسكندرية.
***
وهذا الكتاب يشتمل على ثلاثة أقسام: المنطقيات والطبيعيات والالهيات.
وفى القسم الأول يقول: «انا لا نقول: ان تحصيل المعارف الكسبية مشروط بتعلم المنطق، بل نقول: تعلم المنطق يسهل ذلك ويكمله»
وفى القسم الثاني يقول: «اعلم: أن الحكمة النظرية أشرف من الحكمة العملية، لأن كل ما يعلم ليعمل، كان العلم فيه وسيلة، والعمل مقصودا. والوسيلة فى كل شىء أحسن من المقصود. فالعلم بالأعمال يكون أدون منزلة من المعارف الالهية والجلايا القدسية. وذلك يدل على أن الحكمة العملية، أدون منزلة من الحكمة النظرية بكثير.
ج ١، ص: ٣١
وأيضا: فاستكمال القوة النظرية أشرف من استكمال القوة العملية.
والكتاب الالهى ناطق بحصر الكمالات الانسانية فى هاتين المرتبتين.
قال الله تعالى حكاية عن الخليل: «رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين» فالمراد من الحكم: تكميل القوة النظرية. والمراد من قوله: «وألحقنى بالصالحين» تكميل القوة العملية» .
وفى القسم الثالث يقول: «وقد يعبر عنه- أى الموجود- بعبارة أخرى، فيقال: الموجود أما أن يكون مؤثرا لا يتأثر وهو واجب الوجود- الله تعالى- أو متأثرا لا يؤثر وهو الهيولى، أو مؤثرا ومتأثرا و؟؟ هو كالموجودات الروحانية. فان وجودها واقع بايجاد واجب الوجود، ثم انها مؤثرة فى تدبير الأجسام، أو لا مؤثرا ولا متأثرا» والله أسال أن يوفقنا لخدمة العلم والدين.
أ. د. أحمد حجازى أحمد السقا
ج ١، ص: ٣٧
ج ١، ص: ٣٩
[مقدمة كتاب شرح عيون الحكمة]
بسم الله الرّحمن الرّحيم وهو المستعان، وعليه التكلان اللهم يا خالق السماوات والأرض، ويا فاطر السماوات والأرض، ويا نور السماوات والأرض، ويا قيوم السماوات والأرض، ويا راح المساكين، ويا ساتر عيوب المعيوبين، ويا مجيب دعوة المضطرين، ويا اكرم الأكرمين، ويا أرحم الراحمين.
أسالك سؤال مسكين مستكين، ذليل مهين- بحق حقك على كل أحد، وبحق لزوم عبوديتك لكل أحد، وبحق وجوب طاعتك على كل أحد، وبحق وصول رحمتك الى كل أحد: أن تنور قلب هذا الفقير الكسير، بطلائع مسرفتك، وتشرح صدره بلوامع هدايتك، وتزين لسانه بذكر تمجيدك وتحميدك، وتعظم شأنه بأن توفقه للاقرار بتوحيدك وتفريدك. وأن لا تشغل قلبه بموجود سواك، وأن لا تبطل توحيده بظلمة الالتفات الى العناصر والأفلاك، وأن تسعده بالأمن من عقابك الأليم، وأن تكرمه بلذة النظر الى وجهك الكريم، وأن ترزقه من أنواع الكرامات: أن يكون غريقا فى بحار معرفتك، حريقا بأنوار محبتك. يرى الكل معزولا فى ساحة قدرك وقضائك، معدوما عند طلوع نور كبريائك- أن تصلى «١» على محمد رسولك فى الملأ الأعلى، وترزقنى الكأس، لأرى الدرجة التي ذكرتها بقولك: «ولسوف يعطيك ربك فترضى» (الضحى ٥)
ج ١، ص: ٤٠
أما بعد فان كتاب «عيون الحكمة» كتاب أخباره، سطرت فى صفائح المفاخر، وكتبت على جبهة الفلك الدائر. وهو فى الحقيقة كالصدفة المختومة على غرر مباحث القدماء، والمحيطة بجوامع كلمات الحكماء.
فسألنى بعض الأعزاء من الأصحاب، والخلص من الأحباب. وهو «سيدى الحكيم. محمد بن رضوان. بن محمد. بن ملك تنكروان»

تفسير مشكلاته، وايضاح معضلاته، والتفحص عن كيفية بيناته، والتصفح لمآديه وغاياته.
فاحجمت عنه لأمور:
أحدها: أن هذا الكتاب درة لم تثقب، ومهرة لم تركب، ولم يتعرض لتحليل تركيباته أحد من الأفاضل، ولم يتشمر لهذا المقصود أحد من الأواخر والأوائل. فكيف أقدر على سكر مسيل البحر المتلاطم، وسد طريق العارض المتراكم؟
وثانيها: أنى مخالف لمقتضى هذا الكتاب، فى دقيقه وجليله، وجمله وتفصيله. فان جررت عليها ذيل المداهنة والمهادنة، صرت كالراضى بتوجيه العباد الى مسالك الغي والعناد، وان تشمرت للكشف والبيان، وقعت فى ألسنة الخزى والخذلان.
وثالثها: ان هذا الكتاب، مع أنه فى أصله، غير مبنى على المنهج القويم، والصراط المستقيم، قد اتفقت له آفة أخرى. وهى: أنه كتاب صغير الحجم. وفى اعتقاد الجمهور: أنه كثير العلم، بسبب أن مصنفه فى هذا العلم، عظيم الاسم. فلهذا السبب، عظم حرص الجمهور على معرفة أسراره ومعانيه، وقويت رغباتهم فى الاطلاع على حقائقه ومبانيه.
ج ١، ص: ٤١
ثم أن ألفاظ هذا الكتاب، وجيزة مختصرة، والمعانى المعتبرة، غير مألوفة ولا مشهورة، والمطالب غير متمايزة بالفواصل المعلومة، والمقاصد غير مبينة بالألفاظ الناصعة المفهومة، فلا جرم كل أحد يفسره على وفق رأيه العليل، وخاطره الكيل.
واذا تخيلوا أن المراد منه كذا، فربما كتبوا تلك الخيالات الفاسدة على الحاشية، لظنهم أنه يصير ذلك سببا لايضاح ذلك الكلام، وتحصيل ذلك المرام. فاذا جاء بعدهم أقوام، أكثر جهالة من أولئك الأولين، وأقوى ضلالة من أولئك السابقين، فربما ظنوا بتلك الحواشى، أنها من متن الكتاب، وأنها ليست من القشر، بل من اللباب. فحينئذ يدخلونه فى متن كتاب المصنف الأول، ويصير ذلك سببا لحصول كل خلل وزلل.
ولقد شاهدت هذا النوع من التحريف والتخريف فى مصنفاتى ومؤلفاتى. وكنت أبالغ فى ازالتها عن متن الكتاب، لكيلا يحصل ما يوجب الارتياب والاضطراب.
فاذا وقع هذا، والمدة أقل من الثلاثين، فلأن يقع والمدة قد زادت على المائة والخمسين كان أولى. وانما ذكرت هذا العذر، لاشتمال هذا الكتاب فى كثير من المواضع على كلمات، كثيرة الخبط، بعيدة عن الضبط، يبعد عندى أن يكون قائلها هو هذا المصنف، الذي كان فى قوة القريحة آية، وفى جودة الفكر والنظر غاية.
ويغلب على ظنى: أن السبب فى اختلاف تلك الكمات المثبجة والتركيبات المعوجة ما ذكرناه وقررناه.
ولمثل هذا السبب، فكثيرا ما يقول «جالينوس» فى شرحه لكتاب «الفصول» : «ان هذا الفصل مدلس على «أبقراط» اذ كان يجد ذلك الفصل، كثير الزلل، شديد الاختلاط.
ثم ان ملتمس «٢» الشرح والتفسير، ما صرفه عن شدة الالتماس شيء
ج ١، ص: ٤٢
من هذه المعاذير. فكتبت فى هذا المطلوب الرفيع، والمقصود المنيع:
هذا الكتاب، الذي يرشد العقل الى أقصى منازل السيارين الى الله- عز وجل- ويهدى الفكر الى غايات معارج السياحين فى بيداء دلائل الله.
واكتفيت بالكلام القوى، والبحث السوى، والنهج الواضح، والطريق اللائح. وصنت القلم عن فتح الباب المساهلات والمشاغبات. بل كل ما غلب على ظنى فساده، أفسدته، بمقدار ما استطعت، وما غلب على ظنى صحته، قررته بمقدار ما قدرت.
فان يك صوابا فمن فضل الرحمن، وان يك خطأ فمنى ومن الشيطان.
ثم توسلت به الى طلب الرضوان الأكبر، والفوز بالمقام الأنور، والوصول الى الخيرات، اللائقة بالقوى البشرية، قبل الموت، وعند الموت. وسألته- سبحانه- أن يهدينى الى سواء السبيل، وأن يعيننى على تحقيق الحق، وابطال الأضاليل. أنه الموفق للخيرات فى كل كثير وقليل.
ج ١، ص: ٤٣
مسائل تمهيدية
قال الشيخ: «هذا كتاب مشتمل على ثلاثة أقسام: منطقى وطبيعى والهى» التفسير: هاهنا مسائل «٣» :

المسألة الأولى فى بيان أن المنطق ما هو؟
اعلم: أنا اذا أدركنا أمرا من الأمور. فان لم نحكم عليه بحكم البتة نفيا كان أو اثباتا: فذاك هو التصور. وان حكمنا عليه بحكم، نفيا كان أو اثباتا: فذاك هو التصديق.
والفرق بين التصور والتصديق: هو فرق ما بين المركب والبسيط.
واذا عرفت هذا فنقول: اما أن تكون جميع التصورات والتصديقات، غنية عن الاكتساب- وهو محال- لأنا نعلم بالضرورة: أن علمنا بحدوث العالم ووحدة الصانع ليس بضرورى. أو يكون كسبيا. وذلك الاكتساب لا يحصل بأي طريق كان، والعلم به أيضا ضرورى. بل لا بد من شرائط خاصة. والعلم المتكفل ببيان تلك الشرائط هو المنطق.
فان قيل: السؤال عليه من وجوه:
الأول: ان اكتساب العلم ان لم يتوقف على المنطق، فقد بطل قولكم. وان توقف، فهذا المنطق إن كان ضروريا، فليستغن عن تعلمه. وان كان كسبيا، فليفتقر اما الى نفسه، أو الى منطق آخر.
ج ١، ص: ٤٤
الثاني: انا نرى أكثر أهل الدنيا من أرباب العقول السليمة، والطباع المستقيمة، يتكلمون على أحسن الوجوه، استدلالا واعترافا، مع أنهم لا يعلمون شيئا من المنطق.
الثالث: ان التصورات غير كسبية. ولا تكون البديهيات كسبية.
فلا يكون لزوم اللازم الأول عن تلك البديهيات كسبيا. فلا يكون لزوم شيء من العلوم عن علم آخر، يتقدمه كسبيا. فيكون المنطق ضائعا.
فهذه «٤» مقدمات خمس:
المقدمة الأولى فى أن التصورات غير كسبية
وبيانها من وجهين «٥» :
الأول: طالب التصور. اما أن يكون له شعور بذلك المطلوب، أو لا يكون. فان كان الأول فقد امتنع الطلب. لأن تحصيل الحاصل محال.
وان كان الثاني، فقد امتنع الطلب أيضا. لأن ما لا يكون مشعورا به بوجه ما، كان الانسان غافلا عنه. والغافل عن الشيء مطلقا، يمتنع أن يكون طالبا مطلقا.
لا يقال: لم لا يجوز أن يكون مشعورا به من وجه دون وجه، فيكون الطلب لتكميل ذلك الناقص؟
لأنا نقول: الوجه المشعور به غير الوجه الذي هو غير مشعور به، لامتناع توارد النقيضين على الموضوع الواحد. واذا ثبت التغاير بين الوجهين، فالوجه المعلوم يمتنع طلبه، لامتناع تحصيل الحاصل. والوجه الذي هو غير معلوم، يمتنع طلبه أيضا. لأن المغفول عنه، لا يكون مطلوبا.
ج ١، ص: ٤٥
الثاني: هب أن التصور فى الجملة، قد يكون ممكن الطلب. الا أن التصورات التي منها تأتلف تلك التصديقات البديهية، لا تكون كسبية. لأن تلك التصورات شرائط لتلك التصديقات، الغنية عن الاكتساب.
وما يكون شرطا لغير المكتسب، لا يجب أن يكون مكتسبا. فثبت: أن التصورات التي منها تأتلف المقدمات البديهية: غير مكتسبة.
المقدمة الثانية فى بيان اثبات أن التصورات، لما لم تكن مكتسبة وجب أن لا تكون المقدمات البديهية كسبية
والدليل عليه: ان المقدمة البديهية هى التي يكون مجرد حضور موضوعها ومحمولها كافيا فى جزم الذهن باسناد أحدهما الى الآخر، بالنفى أو الاثبات. واذا ثبت هذا، فنقول: ان حصلت ماهية الموضوع والمحمول فى الذهن، لزم حصول التصديق، لزوما ضروريا. وان لم يحصلا، أو لم يحصل أحدهما، امتنع حصول ذلك التصديق. فثبت: أن حصول المقدمات البديهية غير كسبى.
المقدمة الثالثة فى اثبات أن البديهيات لما لم تكن كسبية، لم يكن لزوم اللازم الأول عن تلك البديهيات كسبيا
والدليل عليها: أن تلك البديهيات التي هى المستلزمة، لحصول تلك النتيجة الكسبية. ان كانت مستجمعة لجميع الجهات المعتبرة فى ذلك الاستلزام، كان حصول النتيجة واجبا- لزوما ضروريا- وان لم تكن مستجمعة لكل تلك الجهات. فحينئذ لا بد معها من قيد آخر.

وذلك القيد ان كان بديهيا، فقد عاد الكلام الأول عن تلك البديهيات، ليس بكسبي.
ج ١، ص: ٤٦
المقدمة الرابعة فى بيان ان الحال فى لزوم كل علم عما قبله، وجب ان يكون كذلك
والأمر فيه ظاهر. لأن الكسبي الثاني، بالنسبة الى الكسبي الأول، كالكسبي الأول بالنسبة الى البديهيات. وحينئذ يجرى ذلك الدليل فيها أيضا.
المقدمة الخامسة فى أنه متى كان الأمر كذلك، لم يكن فى المنطق منفعة
وتقريره: أن المنطق- كما قيل- آلة صناعية، يصون الانسان بها فكره عن الغلط. وذلك انما يعقل فى الأمور التي تكون بفعله واختياره. فاذا كانت العوم بأسرها خارجة عن الاختيار، لم يكن فى المنطق فائدة.
***
الجواب عن الأول والثاني: انا لا نقول: أن تحصيل المعارف الكسبية مشروط بتعلم المنطق. بل نقول: تعلم المنطق يسهل ذلك ويكمله.
وتقريره: أن نقول: الناس اما واجدون لهذه المعارف أو فاقدون لها.
أما الأول. وهم الواجدون لها. فقسمان: قسم وجدوها على أقصى الوجوه بمقتضى أصل الفطرة النيرة الكاملة المبرأة عن النقصان. وقسم آخر وجد بعض المعارف، لكن تدنست فطرته الأصلية بما طرأ عليها من عوارض الوهم ونوازغ الخيال. والأول هو القدوة لنفسه ولغيره. والثاني محتاج الى الأول حتى يقابل غريزته بغريزته، مقابلة النسخة بالأم، فيصلحها به. وأما الفاقدون فقسمان: قائل وغير قائل. والقائل هو الفاقد الذي يمكنه تحصيل ذلك المفقود، وغير القائل هو الذي لم يحصل له هذا القبول البتة.
ج ١، ص: ٤٧
واذا عرفت هذا، فنقول: علم المنطق يستغنى عنه الأول، ولا ينتفع به الآخر. وأما الثاني فهو أكثر انتفاعا به من الثالث، لكون الثاني مطبوعا، وكون الثالث متكلفا.
(وأما) الجواب عن الثالث: فهو أن نقول: هب أن ترتيب كل نتيجة على ما تنتجها، ترتيب ضرورى لكنه لا يبعد فى بعض النفوس أن يتوقف استعدادها لقبول هذا المنتج المستلزم لهذه النتيجة على تعلم هذه القوانين المنطقية. وعلى هذا التقدير يكون وجه النفع فيه ظاهر.
المسألة الثانية فى بيان موضوع المنطق
اعلم: أنه سيجيء فى كتاب «البرهان» أنه لا بد لكل علم من شيء، يبحث فى ذلك العلم عن أغراضه من حيث هو هو «٦» . وذلك الشيء هو الذي يقال له: انه موضوع ذلك العلم.
وموضوع المنطق: المعقولات الثابتة من حيث انه كيف يمكن ترتيبها الى تعرف المجهولات.
فنفتقر هاهنا الى بيان أمرين:
أحدهما: تفسير المعقولات الثابتة. فنقول: انا اذا عقلنا السماء والأرض والحجر والمثلث، وغيرهم من الماهيات. فانا بعد تعقلنا لهم، نحكم على بعضها بالبعض، بكونها موضوعة ومحمولة وذاتية وأجناسا، وفصولا وأنواعا: أمور زائدة على تلك الماهيات. فتعقل تلك الماهيات (هو) المرتبة الأولى، والحكم عليها بالأحكام المذكورة هو المرتبة الثانية «٧» وهذا هو المراد من قولنا: المعقولات الثابتة.
ج ١، ص: ٤٨
والأمر «٨» الثاني فى ان هذه الاعتبارات. قد يبحث عنها. انها هل هى موجودة أم لا؟ وهذا البحث ينظر فيه الناظر فى العلم فى الموجود ولواحقه وأيضا: قد يبحث عنها: أن وجودها فى النفس أو فيها وفى الخارج؟
وهذا البحث قد ينظر فيه علم النفس.
وأيضا: قد يبحث عنها: أنه كيف يمكن تركيبها، حتى يتأدى عنها الى تعرف المجهولات؟ وهذا هو موضوع علم المنطق.
المسألة الثالثة فى (أن علم المنطق هل هو علم أم لا؟)
اختلفوا فى أن المنطق هل هو علم أم لا؟ وهذا البحث لفظى. لأنا بينا: أن المنطق انما يبحث عن الأعراض العارضة للمعقولات الثابتة التي لا وجود لها فى الخارج. فان كان المراد بالعلم ما يكون بحثا عما له وجود فى الخارج، لم يكن المنطق علما البتة، وان كان المراد

بالعلم ما يكون بحثا عن كل ما له وجود، سواء كان فى الخارج أو فى النفس. فالمنطق علم.
المسألة الرابعة فى (قيمة علم المنطق)
كان الشيخ «أبو نصر الفارابى» يسميه رئيس العلوم، وكان الشيخ «أبو على» ينكر هذه الرئاسة. ويقول: انه كالخادم للعلوم، والآلة فى تحصيلها.
وهذا البحث أيضا لفظى. فان الرئيس ان كان هو الذي ينفذ حكمه على غيره، ولا ينفذ حكم غيره عليه. فالمنطق رئيس العلوم بأسرها، لأن حكم المنطق نافذ فى كل العلوم، وشيء من العلوم لا يجرى حكمه فيه.
وان كان شرط كونه رئيسا أن يكون مقصودا لذاته، فالمنطق ليس كذلك.
ج ١، ص: ٤٩
المسألة الخامسة فى (تقسيم العلوم)
ان «الشيخ» ذكر تقسيم العلوم فى أول الطبيعيات. ونحن نشير الى خلاصة ذلك، ليصير كالتفسير لقول الشيخ هاهنا: «هذا الكتاب يشتمل على ثلاثة أقسام: منطقى وطبيعى والهى» .
فنقول: العلم. اما أن يطلب ليكون له معونة فى تحصيل سائر العلوم. وهو المنطق. أو لذاته. وهو اما أن يكون علما بما لا يكون وجوده باختيارنا. وهو العلم النظرى، أو بما يكون وجوده باختيارنا وهو العلم العملى.
والأول. فهو اما أن يكون علما بما وجوده يكون متعلقا بالمادة فى الخارج وفى الذهن. وهو الطبيعى. أو يتعلق بالمادة فى الخارج، لا فى الذهن وهو الرياضى أو لا يتعلق بالمادة. لا فى الخارج ولا فى الذهن وهو الالهى..
وأما الثاني. فهو اما أن يكون بحثا عما يعرض للانسان وحده من الفضائل والرذائل. وهو علم الأخلاق. أو عما يتعلق بالأمور المشتركة وبين خواصه. وهو علم تدبير المنزل، أو عما يتعلق بالأمور المشتركة بينه وبين عامة الناس وهو علم السياسة.
فهذا هو الاشارة الى ضبط العلوم. وأما الاستقصاء فى شرح هذا الباب. فسيأتى فى شرح أول الطبيعيات.
ج ١، ص: ٥١
الفصل الأول فى تقسيم الألفاظ
قال الشيخ: «كل لفظ لا تريد أن تدل بجزء من معناه فهو مفرد.
كقولك: انسان. فانك لا تدل باجزائه على شيء. وكل لفظ تريد ان تدل بجزء منه على جزء من معناه، فهو مركب. كقولك: رامى الحجارة. فانك تدل برامى على شيء. وبالحجارة على شيء آخر»
للتفسير: هاهنا مسائل:
المسألة الأولى فى (تعريف الفظ المفرد والمركب)
اعلم: أن الحكيم «أرسطاطاليس» قال: اللفظ المفرد هو الذي لا يدل جزء منه على شيء أصلا. فأوردوا عليه سؤالا. وقالوا: هذا يشكل بقولنا «عبد الله» فانه لفظ مفرد، مع أن له جزءين. وكل واحد منهما دال على معنى. وأجاب الناصرون لقوله عن هذا السؤال بجواب حق. فقالوا إن قولنا «عبد الله» قد يذكر ويراد به جعله اسم علم. وقد يذكر ويراد به جعله نعتا وصفة. فان أردنا به الأول، فهو لفظ مفرد، لكن لا يبقى لشيء من أجزائه دلالة أصلا. لأن العلم هو اللفظ الذي جعل قائما مقام الاشارة الى ذلك الشخص المعين، من حيث انه ذلك المعين. ولهذا قال النحويون.
أسماء الأعلام لا تفيد فائدة فى السميات البتة، بل هى قائمة مقام الاشارات.
ج ١، ص: ٥٢
واذا كان كذلك، فقد ظهر أن «عبد الله» اذا جعل اسم علم، فانه لا يكون لشيء من أجزائه دلالة على شيء أصلا. أما اذا أردنا أن تجعل قولنا «عبد الله» نعتا وصفة. فهو بهذا الاعتبار مركب لا مفرد. وهذا جواب حق عن السؤال المذكور.
ومن الناس من ترك تعريف اللفظ المفرد بذلك الوجه، بل قال: هو الذي لا يدل جزء من أجزائه، على جزء من أجزاء معناه. وهذا القائل انما اختار هذا الوجه فرارا من ذلك السؤال. فان قولنا «عبد الله» ان دل كل واحد من جزئه على شيء، لكنه لم يدل شيء

من أجزاء هذه الكلمة على شيء من أجزاء هذا المعنى. لأن هذا اللفظ اذا جعل اسم علم، كان مسماه هو ذلك الشخص. ولا يمكن أن يقال: إن قولنا «عبد» يدل على بعض أجزاء ذلك الشخص. وقولنا «الله» يدل على نعته الآخر. فثبت:
أن قولنا «عبد الله» لا يفيد شيء من أجزائه، شيئا من أجزاء معناه.
واعلم: أن اختيار «الشيخ» فى «الشفاء» و «الاشارات» هو الوجه الأول، واختياره فى هذا الكتاب هو هذا الثاني. ولا منافاة بين القولين.
لأن لكل أحد أن يفسر لفظه بما شاء.
واذا عرفت تفسير اللفظ المفرد. فاللفظ المؤلف والمركب ما لا يكون كذلك. ثم إن عرفنا المفرد بالعبارة الأولى. وهو أنه الدال الذي لا يدل شيء من أجزائه على شيء أصلا، حين هو جزؤه. قلنا: المركب هو الذي يدل شيء من أجزائه على شيء. حين هو جزؤه. وان عرفنا المفرد بالوجه الثاني. قلنا: المركب هو الذي يدل جزء من أجزائه على جزء من معناه.
وهو الذي ذكره «الشيخ» هاهنا.
المسألة الثانية فى (الفرق بين اللفظ المركب واللفظ المؤلف)
من الناس من فرق بين اللفظ المركب وبين اللفظ المؤلف. وتلخيص الكلام أن يقال: الملفوظ به. أما أن تكون أجزاؤه لا تدل على شيء أصلا. لا حين هى أجزاء
ج ١، ص: ٥٣
لذلك الملفوظ، ولا لو انفردت. وهذا هو المفرد. كقولنا: «فرس» و «جمل» . واما أن تكون تلك الأجزاء لا تدل على شيء، حين هى أجزاء له. ولكنها تدل لو انفردت. وهى قولنا «عبد الله» فان قولنا «عبد» وقولنا «الله» لا يدل واحد منهما على شيء أصلا، حين يكون كل واحد منهما لو انفرد باعتبار آخر، فانه يدل على شيء منهما جزءا. كقولنا «عبد الله» اذا جعلناه اسم علم. ولكن كل واحد وهذا هو المسمى بالمركب. واما أن تكون تلك الأجزاء، دالة على تلك المعانى، حين تكون هى أجزاء لذلك الملفوظ. كقولنا: الانسان حيوان ناطق. وهذا هو المسمى بالمؤلف.
المسألة الثالثة فى (تقسيمات الألفاظ والمعانى)
أما أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مفردا، أو يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا، أو يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا أو يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مفردا. فهذه أربعة لا مزيد عليها.
أما القسم الأول: وهو أن يكون اللفظ مفردا، والمعنى مفردا. فهو مثل كل لفظ دل على معنى بسيط فى ذاته.
وأما القسم الثاني: وهو أن يكون اللفظ مؤلفا، والمعنى مؤلفا.
فهو كقولنا: العالم حادث، وما يجرى مجراه.
وأما القسم الثالث: وهو أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا. فهو كل لفظ مفرد وضع معرفا لماهية مركبة.
وأما القسم الرابع: وهو أن يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مفردا. فهذا محال. لأنا أن جعلنا مجموع ذلك اللفظ اسما لتلك الماهية، كان مجموع ذلك اللفظ اسما مفردا. وان جعلنا أحد جزأي ذلك اللفظ، اسما تاما لتلك الماهية، كانت البقية لفظة مهملة، واللفظ المهمل لا يتركب مع اللفظ المستعمل تركيبا طبيعيا.
***
ج ١، ص: ٥٤
قال الشيخ: «كل لفظ تدل به على أشياء كثيرة، بمعنى واحد.
فهو كلى. كقولك: الحيوان: سواء كانت كثيرة فى التوهم أو فى الوجود.
وكل لفظ لا يمكن أن تدل به بمعناه الواحد على كثيرين مشتركين فيه فهو جزئى. كقولك: زيد»
التفسير: فيه مسائل:
المسألة الأولى فى (المعنى الواحد من اللفظ)
كل لفظ ذكر وفهم منه معنى واحد. فذلك المعنى الواحد. اما أن يكون نفس تصور معناه، مانعا من وقوع الشركة فيه، أو لا يكون مانعا من وقوع هذه الشركة.

فان كان الأول فهو الجزئى. كقولك: «زيد» اذا جعلناه دليلا على هذا الشخص من حيث انه هذا. فان هذا المفهوم يمتنع لذاته أن يكون مشتركا فيه بينه وبين غيره. لأن بديهة العقل حاكمة بأن هذا الشخص يمتنع أن يكون نفس غيره، وأن يكون غيره نفسه.

وان كان الثاني وهو أن لا يكون مانعا من هذه الشركة. فهو الكلى.

كقولنا: «الحيوان» فان هذا المفهوم لا يمتنع نفس تصور معناه من أن يكون هذا المفهوم صادقا على كثيرين.

واذا عرفت هذا فنقول: أقسام الكلى على قول «الشيخ» ثلاثة، وعلى قول غيره خمسة. أما الثلاثة التي هى مذهب «الشيخ» فلأن الكلى قد يكون مشتركا فيه بالفعل. كقولنا «الحيوان» فانه مفهوم مشترك فيه بين أشخاص كثيرين. وقد لا يكون كذلك بالفعل، لكنه يكون مشتركا فيه بين القوة، كلفظ «الشمس» عند من يجوز وجود شموس كثيرة.

فإن بتقدير دخول تلك الشموس فى الوجود، كان لفظ الشمس واقعا عليها بمفهوم واحد. وقد لا يكون كذلك لا بالفعل ولا بالقوة. ولكن الامتناع ما جاء من نفس مفهوم اللفظ، بل من دليل منفصل. كقولنا «الاله» فان هذا المفهوم من حيث هو هو، لا يمنع من الشركة. اذ لو كان الأمر

ج ١، ص: ٥٥

كذلك، لكان كل من فهم هذا المعنى، علم ببديهة العقل أنه واحد، فوجب أن لا يحتاج فى معرفة وحدة واجب الوجود الى دليل منفصل.

وحيث احتيج اليه، علمنا أن امتناع الشركة، ما جاء من نفس مفهوم اللفظ، بل من دليل منفصل.

وأما الوجهان الزائدان على هذه الثلاثة:

فأحدهما: أن لا يكون لذلك المسمى وجود فى الخارج أصلا.

لا فى الكثيرين ولا فى الواحد، لكنه يكون ممكن الوجود. كقولنا «حائط من ياقوت» والثاني: أن لا يكون له وجود فى الخارج، ويكون وجوده الخارجى ممتنعا لذاته. كقولنا «اجتماع الضدين» فان هذا اللفظ يفيد معنى.

ولولا هذه الافادة، لامتنع الحكم عليه بالامتناع. ثم إن ذلك المسمى لا وجود له فى الخارج أصلا، لا فى الكثير ولا فى الواحد. ومع لا ذلك فهو ممتنع الوجود فى الخارج.

المسألة الثانية فى حد الجزئى

ذكر «الشيخ» فى «الاشارات» أو لا حد الجزئى. وهو أنه الذي يمتنع نفس تصور معناه، من وقوع الشركة. ثم لما ذكر ذلك، قال:

«واذا كان الجزئى كذلك وجب أن يكون الكلى ما يقابله. وهو الذي لا يكون نفس تصور معناه مانعا من وقوع الشركة» وأما فى هذا الكتاب فانه ترك هذا الترتيب وقدم حد الكلى على حد الجزئى فى اللفظ.

وأقول: أما الذي فى «الاشارات» ففيه فائدتان:

الفائدة الأولى: إن من الناس من ظن أن الشركة فى كون اللفظ كليا، وقوع الشركة فى مفهومه بالفعل، كقولنا «الحيوان» فأما الذي لا يكون

ج ١، ص: ٥٦

مفهومه مشتركا فيه بالفعل، فانه لا يكون كليا. و «الشيخ» أبطل هذا القول الفاسد بالترتيب الذي ذكره فى «الاشارات» وذلك لأن الكل اتفقوا على أن اللفظ أما أن «٨» يكون كليا واما أن يكون جزئيا، وأنه لا واسطة بين القسمين، واتفقوا على أن الجزئى هو الذي يكون نفس تصور معناه مانعا من وقوع الشركة. واذا ثبت أن الجزئى هو الذي ذكرناه، وثبت أنه لا واسطة بين الكلى والجزئى، لزم لا محالة الاعتراف بأن كل ما نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه، فانه يجب أن يكون كليا.

سواء كانت تلك الشركة حاصلة بالفعل أو لا تكون. وذلك يدل على فساد قول من يقول: الشرط فى كونه كليا، حصول الشركة بالفعل. فثبت: ان الترتيب الذي اعتبره فى «الاشارات» يفيد هذه الفائدة المعتبرة.

وأما الفائدة الثانية: فهى أن الجزئى هو الذي يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة، والكلى ما لا يكون كذلك، فيكون التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم. والجانب الثبوتى هو الجزئى، لأنه اشارة الى كونه مانعا من الشركة، والجانب العدمى جانب الكلى، لأنه اشارة الى عدم هذا المانع. وتصور الملكة هو الأصل فى تصور العدم، لأن الاعلام انما يعرف بواسطة معرفة الملكة. فثبت: أن تصور

ماهية الجزئى كالأصل لتصور ماهية الكلى. واذا كان هذا التقدير حاصلا فى العقول والأذهان، وجب أن يكون معتبرا فى اللفظ. وأما فى هذا الترتيب (فانه) قدم تعريف الكلى على تعريف الجزئى. ولعل السبب فيه: أن الحدود والبراهين انما تكون للكليات لا للجزئيات، فانه لا حد للفاسدات ولا برهان عليها. ولما كان كذلك كان الكلى هو المقصود بالقصد الأول. والجزئى هو مقصود بالتبع. وتقديم ما بالذات على ما بالغير واجب «٩» .
ج ١، ص: ٥٧
المسألة الثالثة فى (دلالة الجزئى على المعنى)
اعلم: ان لفظ الجزئى يطلق على أمرين:

أحدهما: الشخص المعين: وهو الذي نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه. وهو الذي ذكرناه فى أول هذا الباب.

والثاني: هو أن كل شيئين أحدهما أخص من الآخر، فانه يقال لذلك الأخص: انه جزئى بالقياس الى ذلك الأعم. والفرق بين هذين المعنيين والآخر من وجهين:

أحدهما: أن الجزئى بهذا المعنى قد يكون كليا كالانسان فانه جزء الحيوان، وهو كلى فى نفسه. وأما بالمعنى الأول فلا يكون كليا البتة.

والثاني: أن الجزئى بهذا المعنى مضاف الى الكلى الذي فوقه وبالمعنى الأول غير مضاف. واذا عرفت هذا فنقول لا شك أن الشيء قد يكون جزئيا مضافا وان لم يكن جزئيا حقيقيا. أما هل يعقل أن يكون جزئيا حقيقيا ولا يكون مضافا؟ فالأظهر أنه لا يجوز ذلك، لأن الجزئى الحقيقى اذا حذف منه كونه ذلك المعين، يبقى الباقى ماهية كلية. ويكون هذا الشخص داخلا تحتها، وأخص منها.

وذلك يدل على أن كل جزئى حقيقى فهو مضاف، وان كان قد يكون جزئيا مضافا، ولا يكون جزئيا حقيقيا.

واذا عرفت هذا فنقول: الأعم قد يكون جزء الماهية وقد يكون خارجا، والجزئى المضاف وان كان أعم من الجزئى الحقيقى لكنه لا يكون جنسا له. لأن الجنس جزء الماهية. وكل ما كان جزءا لماهية، فانه يمتنع كونه مجهولا عند كونه جزءا لماهية معلومة. وهاهنا قد يمكننا أن نتصور كونه جزئيا بمعنى ذلك المعين، وان كنا لا نعرف كونه جزئيا بالمعنى المضاف. وذلك يدل على أنه ليس أعم منه عموم الجنس.
ج ١، ص: ٥٨
المسألة الرابعة فى الفرق بين الكل، وبين الكلى، وبين الجزء وبين الجزئى وبين الكل، وبين كل واحد واحد
اما الفرق بين الكل والكلى، وبين الجزء والجزئى: فالحكماء ذكروه «١٠» فى العلم الالهى وبينوه من وجوه:

الأول: قالوا الكل من حيث هو كل موجود فى الأعيان. وأما الكلى من حيث هو كلى فليس بموجود فى الأعيان. لأنه من الحال أن يوجد شيء بعينه فى الأعيان. ثم انه يكون مشتركا فيه بين كثيرين.

الثاني: أن الكل يعد بأجزائه. ويكون كل جزء داخلا فى قوامه، وأما الكلى فلا يعد بجزئياته. ولا أيضا الجزئيات داخله فى قوام الكلى.

الثالث: ان طبيعة الكل لا تقوم الأجزاء التي فيه، بل تتقوم بها.

وأما طبيعة الكلى فانها تقوم الجزئيات ويكون جزءا من أجزاء قوامها.

كالانسان فانه جزء من هذا الانسان. والدليل عليه: أن الأنواع متقومة فى طبائع الأجناس. والفصول والأشخاص متقومة من الطبيعة النوعية مع الاعراض الخارجية المشخصة.

الرابع: ان الكل لا يكون محمولا على كل واحد من الأجزاء. والكلى يكون محمولا على كل جزئى، كما يقال الانسان حيوان ولا يقال: الواحد عشرة.

الخامس: أن أجزاء الكل متناهية، وجزئيات الكلى غير متناهية.

السادس: الكل يحصره أجزاؤه، والكلى لا تحصره جزئياته.

فهذا ما قيل فى الفرق بين الكل والكلى، وبين الجزء وبين الجزئى.

وأما الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد: فهو أن الكل عبارة عن
ج ١، ص: ٥٩

المجموع. من حيث أنه مجموع، وكل واحد عبارة عن كل واحد الآحاد التي فيها تركب ذلك المجموع به وبالجملة: فالفرق بين الكلى وبين كل واحد من أجزائه معلوم بالضرورة. ولا معنى للجزء الا كل واحد واحد من أجزاء الكل.

وأما الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد: فهو أن كل واحد عبارة عن الجزئى، فالفرق الذي ذكرناه بين الكلى وبين الجزئى، هو بعينه فرق بين الكلى وبين كل واحد واحد.

***

قال الشيخ: «الكلى الذاتى هو الذي يوصف به ذات الشيء فى ذاته، كما توصف النار بالحرارة واليبوسة اللتين فى ذاتها. والكلى العرضى هو الذي يوصف به ذات الشيء لا فى ذاته كالسواد والبياض فى الانسان»

قال المفسر: هاهنا مسائل:

المسألة الأولى فى اقسام الماهية

اعلم: أن كل ماهية وحقيقة فهى اما أن تكون بسيطة أو مركبة.

وأعنى بالبسيط: أن تكون حقيقته حقيقة مفردة لا يكون تحققها بسبب اجتماع عدة أمور. وأعنى بالمركبة: ما يكون تحققها بسبب اجتماع عدة أمور. وأما البسيطة فلا بد من الاعتراف بها، فانه لو كانت حقيقة مركبة من حقائق، لزم التسلسل، لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية، ثم مع ذلك لا بد من البسيطة، لأن المعقول من المركب ما يحصل من اجتماع الوحدات. فما لم تتقرر الوحدة لم يتقرر اجتماع الوحدات. فثبت: أنه لا بد من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة. وهذه الماهية لا يكون لها شيء

ج ١، ص: ٦٠

من الأجزاء. واذا كان مرادنا بالذاتى جزء الماهية، ثبت أن البسيط لا ذاتى له البتة.

وأما الماهية المركبة، فلا شك أنها من حيث هى هى، انما تحققت من تلك الأجزاء، فيكون كل واحد من تلك الأجزاء ذاتيا لها، بمعنى كونه جزءا من قوام تلك الماهية.

واذا عرفت هذا فنقول: الجزء متقدم على الكل فى الوجود وفى العدم. أما فى الوجود فلأن وجود المركب موقوف على وجود الفرد، ووجود المفرد غير موقوف على وجود المركب، فانه قد يعقل حصول المفرد منفكا عن حصول المركب. وأما فى العدم فانه ما لم يعدم جزء من أجزاء المركب، أو كل واحد من أجزائه، فانه يمتنع عدم ذلك المركب.

فثبت: أن عدم المركب موقوف على عدم أجزائه.

ثم هاهنا بحث: وهو أن فى جانب الوجود ما لم توجد كل تلك الأجزاء، امتنع وجود المركب. وأما فى جانب العدم فانه لا يتوقف عدم المركب على عدم جميع أجزاء ذلك المركب، بل أى جزء من تلك الأجزاء عدم، فانه يكفى عدمه فى عدم ذلك المركب. ألا ترى أن البيت اذا خرب فان الذي عدم ليس الا الشكل والهيئة، فأما الأجزاء المادية فكلها باقية. ثم إن عدم الجزء العافرى كفى فى عدم البيت. فثبت بما ذكرناه: أن فى جانب الوجود لا يوجد المركب الا عند وجود جميع أجزائه. وأما فى جانب العدم، فانه يكفى فى عدم جزء واحد من أجزاء ماهيته. فثبت بما ذكرناه: أن المفرد متقدم على المركب فى الوجود الخارجى والعدم الخارجى. فندعى أن الأمر كذلك أيضا فى الوجود الذهنى، وهو أن العلم بجزء الماهية سابق على العلم بكلها.

والدليل عليه: أن الماهية لما كانت عبارة عن تلك الأجزاء، وجب أن يكون العالم بالماهية عالما بتلك الأجزاء. اذ لو كان عالما بأمر مغاير لها، أو المغاير لها مغاير لتلك الماهية، فحينئذ يكون العلم بتلك الماهية علما بغيرها. وهو محال.

ج ١، ص: ٦١

فثبت: أن العلم بالماهية موقوف على العلم بكل واحد من أجزائها.

وظاهر أن العلم بكل واحد من أجزائها لا يتوقف على العلم بتلك الماهية.

فثبت: أن العلم بجزء الماهية متقدم على العلم بالماهية فى الوجود الذهنى والعدم الذهنى. وذلك هو المطلوب.

وهنا سؤالان:

السؤال الأول: انكم قلتم: وجود الماهية موقوف على وجود أجزاء الماهية، لكن أجزاء الماهية هى عين الماهية، فيلزم كون الماهية موقوفة على نفسها. وذلك محال.

السؤال الثاني: انكم ذكرتم أن العلم بالماهية موقوف على العلم بأجزاء الماهية. وهذا باطل من وجوه:

أحدها: أن الجسم عند المتكلمين مؤلف من الأجزاء التي لا تتجزا.

وعند الفلاسفة مؤلف من الهيولى والصورة، ثم إن جمهور الخلق يعرفون كون الجسم حجما ممتدا فى الجهات، مع أنه لا يخطر ببالهم كونه مؤلفا من الأجزاء التي لا تتجزأ، ولا كونه مؤلفا من الهيولى والصورة، فان التزم ملتزم بأن الجسم فى نفسه حقيقة واحدة، وأنها غير مركبة من الهيولى والصورة، فلا شك أن بدن الانسان مركب من الأعضاء البسيطة. ثم إن الواحد منا قد يعلم بدن نفسه، وان كان لا يعرف الأعضاء البسيطة التي منها تألف ذلك ذلك البدن. وقد يعرف «الكرياس» الواحد مع أنه لا يعرف الخيوط التي منها تألف ذلك «الكرياس» وقد يعرف الجدار المعين مع أنه لا يعرف اللبنات التي منها تركب ذلك الجدار. وكل ذلك نقض على قولكم: العلم بالمركب مشروط بالعلم بكل واحد من مفرداته.

وثانيها: أن الفلاسفة يقولون: ماهية الانسان هى أنه جوهر ذو أبعاد ثلاثة: مغتذ، نام، مولد، حساس، متحرك بالارادة، ناطق.

بل ان كل انسان يعلم كونه «انسان» علما ضروريا، مع أنه لا يكون عالما بكونه مركبا من هذه التفاصيل. وذلك يدل على أن العلم بالماهية لا يكون مشروطا بالعلم بأجزائها.

ج ١، ص: ٦٢

وثالثها: ان ذات كل انسان هى نفسه الناطقة التي هي جوهر مجرد، وعلم كل واحد بأنه هو، علم بديهى. والجوهر مقول على ما تحته قول الجنس، فتكون الجوهرية جزءا من ماهية النفس الناطقة. فلو كان العلم بالشيء مشروطا بالعلم بأجزاء قوامه، لوجب أن يعلم كل واحد أن المشار اليه بقوله «أنا» جوهر قائم بالنفس. ولو كان الأمر كذلك لما جوز من العقلاء كون النفس كون نفس المزاج.

الجواب عن السؤال الأول:

امّا فى باب الكلي والجزئى ذكرنا الفرق بين الكل وكل واحد واحد من أجزائه، فنحن ندعى كون المجموع مفتقرا فى تحققه الى تحقق كل واحد من أفراده، فلم يلزم افتقار الشيء الى نفسه.

والجواب عن السؤال الثاني:

من وجهين:

الأول- وهو الذي ذكره «الشيخ» فى أكثر كتبه- انا لا ندعى ان العلم بالماهية المركبة مشروط بتقدم العلم بأجزاء تلك الماهية على سبيل التفصيل، بل ندعى أن تلك الأجزاء لا بد وأن تكون بحيث اذا خطرت بالبال، فانه يحكم العقل بكون الماهية مؤلفة منها.

وهذا الجواب عندى ليس كما ينبغى. وذلك لأنه اما أن نسلم أن العالم بالماهية المركبة يجب أن يكون عالما بأجزائها أو لا نسلم ذلك.

فان لم نسلم ذلك، فقد بطل قوله: العلم بالماهية مسبوق بالعلم بأجزائها.

وسقط ذلك بالكلية. واما أن نسلم ذلك. فالعالم بأجزاء الماهية لا بد وأن يكون عالما بكل واحد واحد من تلك الأجزاء ويكون علمه بكل واحد منها غير علمه بالآخر، ولا معنى للتفصيل التام الا ذلك. فكان قوله:

العلم بالماهية غير مشروط بالعلم بأجزائها على سبيل التفصيل يكون خطأ.

ج ١، ص: ٦٣

الوجه الثاني فى الجواب عن السؤال- وهو الوجه المعتمد- أن تدول: أن أجزاء البدن داخلة فى تقويم البدن من حيث انها أجسام، لا من حيث كون كل واحد منها منفصلا عن الآخر بالفعل، فلا جرم العالم بالبدن عالم بذلك القدر من الجسمية. فأما كون كل واحد من تلك الأجزاء مغايرا لصاحبه مغايرة بالفعل، فهذا الاعتبار غير داخل فى تقويم مجموع البدن، فلا جرم لم يلزم من العلم بالبدن العلم بتلك الاجزاء من حيث انها أجزاء. وبهذا الحرف يظهر الجواب عن قوله: يلزم أن يكون العالم بالكرباس عالما بعدد الخيوط، وأن يكون العالم بالجدار عالما بعدد اللبنات.

ج ١، ص: ٤٨

والأمر «٨» الثاني فى ان هذه الاعتبارات. قد يبحث عنها. انها هل هى موجودة أم لا؟ وهذا البحث ينظر فيه الناظر فى العلم فى الموجود ولواحقه وأيضا: قد يبحث عنها: أن وجودها فى النفس أو فيها وفى الخارج؟

وهذا البحث قد ينظر فيه علم النفس.

وأيضا: قد يبحث عنها: أنه كيف يمكن تركيبها، حتى يتأدى عنها الى تعرف المجهولات؟ وهذا هو موضوع علم المنطق.
المسألة الثالثة فى (أن علم المنطق هل هو علم أم لا؟)
اختلفوا فى أن المنطق هل هو علم أم لا؟ وهذا البحث لفظى. لأنا بينا: أن المنطق انما يبحث عن الأعراض العارضة للمعقولات الثابتة التي لا وجود لها فى الخارج. فان كان المراد بالعلم ما يكون بحثا عما له وجود فى الخارج، لم يكن المنطق علما البتة، وان كان المراد بالعلم ما يكون بحثا عن كل ما له وجود، سواء كان فى الخارج أو فى النفس. فالمنطق علم.
المسألة الرابعة فى (قيمة علم المنطق)
كان الشيخ «أبو نصر الفارابى» يسميه رئيس العلوم، وكان الشيخ «أبو على» ينكر هذه الرئاسة. ويقول: انه كالخادم للعلوم، والآلة فى تحصيلها.
وهذا البحث أيضا لفظى. فان الرئيس ان كان هو الذي ينفذ حكمه على غيره، ولا ينفذ حكم غيره عليه. فالمنطق رئيس العلوم بأسرها، لأن حكم المنطق نافذ فى كل العلوم، وشىء من العلوم لا يجرى حكمه فيه.
وان كان شرط كونه رئيسا أن يكون مقصودا لذاته، فالمنطق ليس كذلك.
ج ١، ص: ٤٩
المسألة الخامسة فى (تقسيم العلوم)
ان «الشيخ» ذكر تقسيم العلوم فى أول الطبيعيات. ونحن نشير الى خلاصة ذلك، ليصير كالتفسير لقول الشيخ هاهنا: «هذا الكتاب يشتمل على ثلاثة أقسام: منطقى وطبيعى والهى» .
فنقول: العلم. اما أن يطلب ليكون له معونة فى تحصيل سائر العلوم. وهو المنطق. أو لذاته. وهو اما أن يكون علما بما لا يكون وجوده باختيارنا. وهو العلم النظرى، أو بما يكون وجوده باختيارنا وهو العلم العملى.
والأول. فهو اما أن يكون علما بما وجوده يكون متعلقا بالمادة فى الخارج وفى الذهن. وهو الطبيعى. أو يتعلق بالمادة فى الخارج، لا فى الذهن وهو الرياضى أو لا يتعلق بالمادة. لا فى الخارج ولا فى الذهن وهو الالهى..
وأما الثاني. فهو اما أن يكون بحثا عما يعرض للانسان وحده من الفضائل والرذائل. وهو علم الأخلاق. أو عما يتعلق بالأمور المشتركة وبين خواصه. وهو علم تدبير المنزل، أو عما يتعلق بالأمور المشتركة بينه وبين عامة الناس وهو علم السياسة.
فهذا هو الاشارة الى ضبط العلوم. وأما الاستقصاء فى شرح هذا الباب. فسيأتى فى شرح أول الطبيعيات.
ج ١، ص: ٥١
الفصل الأول فى تقسيم الألفاظ
قال الشيخ: «كل لفظ لا تريد أن تدل بجزء من معناه فهو مفرد.
كقولك: انسان. فانك لا تدل باجزائه على شىء. وكل لفظ تريد ان تدل بجزء منه على جزء من معناه، فهو مركب. كقولك: رامى الحجارة. فانك تدل برامى على شىء. وبالحجارة على شىء آخر»
للتفسير: هاهنا مسائل:
المسألة الأولى فى (تعريف الفظ المفرد والمركب)
اعلم: أن الحكيم «أرسطاطاليس» قال: اللفظ المفرد هو الذي لا يدل جزء منه على شىء أصلا. فأوردوا عليه سؤالا. وقالوا: هذا يشكل بقولنا «عبد الله» فانه لفظ مفرد، مع أن له جزءين. وكل واحد منهما دال على معنى. وأجاب الناصرون لقوله عن هذا السؤال بجواب حق. فقالوا إن قولنا «عبد الله» قد يذكر ويراد به جعله اسم علم. وقد يذكر ويراد به جعله نعتا وصفة. فان أردنا به الأول، فهو لفظ مفرد، لكن لا يبقى لشىء من أجزائه دلالة أصلا. لأن العلم هو اللفظ الذي جعل قائما مقام الاشارة الى ذلك الشخص المعين، من حيث انه ذلك المعين. ولهذا قال النحويون.
أسماء الأعلام لا تفيد فائدة فى السميات البتة، بل هى قائمة مقام الاشارات.
ج ١، ص: ٥٢

واذا كان كذلك، فقد ظهر أن «عبد الله» اذا جعل اسم علم، فانه لا يكون لشيء من أجزائه دلالة على شيء أصلا. أما اذا أردنا أن تجعل قولنا «عبد الله» نعتا وصفة. فهو بهذا الاعتبار مركب لا مفرد. وهذا جواب حق عن السؤال المذكور.
ومن الناس من ترك تعريف اللفظ المفرد بذلك الوجه، بل قال: هو الذي لا يدل جزء من أجزائه، على جزء من أجزاء معناه. وهذا القائل انما اختار هذا الوجه فرارا من ذلك السؤال. فان قولنا «عبد الله» ان دل كل واحد من جزئه على شيء، لكنه لم يدل شيء من أجزاء هذه الكلمة على شيء من أجزاء هذا المعنى. لأن هذا اللفظ اذا جعل اسم علم، كان مسماه هو ذلك الشخص. ولا يمكن أن يقال: إن قولنا «عبد» يدل على بعض أجزاء ذلك الشخص. وقولنا «الله» يدل على نعته الآخر. فثبت:
أن قولنا «عبد الله» لا يفيد شيء من أجزائه، شيئا من أجزاء معناه.
واعلم: أن اختيار «الشيخ» فى «الشفاء» و «الاشارات» هو الوجه الأول، واختياره فى هذا الكتاب هو هذا الثاني. ولا منافاة بين القولين.
لأن لكل أحد أن يفسر لفظه بما شاء.
واذا عرفت تفسير اللفظ المفرد. فاللفظ المؤلف والمركب ما لا يكون كذلك. ثم إن عرفنا المفرد بالعبارة الأولى. وهو أنه الدال الذي لا يدل شيء من أجزائه على شيء أصلا، حين هو جزؤه. قلنا: المركب هو الذي يدل شيء من أجزائه على شيء. حين هو جزؤه. وان عرفنا المفرد بالوجه الثاني. قلنا: المركب هو الذي يدل جزء من أجزائه على جزء من معناه.
وهو الذي ذكره «الشيخ» هاهنا.
المسألة الثانية فى (الفرق بين اللفظ المركب واللفظ المؤلف)
من الناس من فرق بين اللفظ المركب وبين اللفظ المؤلف. وتلخيص الكلام أن يقال: الملفوظ به. أما أن تكون أجزاؤه لا تدل على شيء أصلا. لا حين هى أجزاء
ج ١، ص: ٥٣
لذلك الملفوظ، ولا لو انفردت. وهذا هو المفرد. كقولنا: «فرس» و «جمل» . واما أن تكون تلك الأجزاء لا تدل على شيء، حين هى أجزاء له. ولكنها تدل لو انفردت. وهى قولنا «عبد الله» فان قولنا «عبد» وقولنا «الله» لا يدل واحد منهما على شيء أصلا، حين يكون كل واحد منهما لو انفرد باعتبار آخر، فانه يدل على شيء منهما جزءا. كقولنا «عبد الله» اذا جعلناه اسم علم. ولكن كل واحد وهذا هو المسمى بالمركب. واما أن تكون تلك الأجزاء، دالة على تلك المعانى، حين تكون هى أجزاء لذلك الملفوظ. كقولنا: الانسان حيوان ناطق. وهذا هو المسمى بالمؤلف.
المسألة الثالثة فى (تقسيمات الألفاظ والمعانى)
أما أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مفردا، أو يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا، أو يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا أو يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مفردا. فهذه أربعة لا مزيد عليها.
أما القسم الأول: وهو أن يكون اللفظ مفردا، والمعنى مفردا. فهو مثل كل لفظ دل على معنى بسيط فى ذاته.
وأما القسم الثاني: وهو أن يكون اللفظ مؤلفا، والمعنى مؤلفا.
فهو كقولنا: العالم حادث، وما يجرى مجراه.
وأما القسم الثالث: وهو أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا. فهو كل لفظ مفرد وضع معرفا لماهية مركبة.
وأما القسم الرابع: وهو أن يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مفردا. فهذا محال. لأنا أن جعلنا مجموع ذلك اللفظ اسما لتلك الماهية، كان مجموع ذلك اللفظ اسما مفردا. وان جعلنا أحد جزأي ذلك اللفظ، اسما تاما لتلك الماهية، كانت البقية لفظة مهملة، واللفظ المهمل لا يتركب مع اللفظ المستعمل تركيبا طبيعيا.
***
ج ١، ص: ٥٤
قال الشيخ: «كل لفظ تدل به على أشياء كثيرة، بمعنى واحد.
فهو كلى. كقولك: الحيوان: سواء كانت كثيرة فى التوهم أو فى الوجود.

وكل لفظ لا يمكن أن تدل به بمعناه الواحد على كثيرين مشتركين فيه فهو جزئى. كقولك: زيد»
التفسير: فيه مسائل:
المسألة الأولى فى (المعنى الواحد من اللفظ)
كل لفظ ذكر وفهم منه معنى واحد. فذلك المعنى الواحد. اما أن يكون نفس تصور معناه، مانعا من وقوع الشركة فيه، أو لا يكون مانعا من وقوع هذه الشركة.
فان كان الأول فهو الجزئى. كقولك: «زيد» اذا جعلناه دليلا على هذا الشخص من حيث انه هذا. فان هذا المفهوم يمتنع لذاته أن يكون مشتركا فيه بينه وبين غيره. لأن بديهة العقل حاكمة بأن هذا الشخص يمتنع أن يكون نفس غيره، وأن يكون غيره نفسه.
وان كان الثاني وهو أن لا يكون مانعا من هذه الشركة. فهو الكلى.
كقولنا: «الحيوان» فان هذا المفهوم لا يمتنع نفس تصور معناه من أن يكون هذا المفهوم صادقا على كثيرين.
واذا عرفت هذا فنقول: أقسام الكلى على قول «الشيخ» ثلاثة، وعلى قول غيره خمسة. أما الثلاثة التي هى مذهب «الشيخ» فلأن الكلى قد يكون مشتركا فيه بالفعل. كقولنا «الحيوان» فانه مفهوم مشترك فيه بين أشخاص كثيرين. وقد لا يكون كذلك بالفعل، لكنه يكون مشتركا فيه بين القوة، كلفظ «الشمس» عند من يجوز وجود شموس كثيرة.
فإن بتقدير دخول تلك الشموس فى الوجود، كان لفظ الشمس واقعا عليها بمفهوم واحد. وقد لا يكون كذلك لا بالفعل ولا بالقوة. ولكن الامتناع ما جاء من نفس مفهوم اللفظ، بل من دليل منفصل. كقولنا «الاله» فان هذا المفهوم من حيث هو هو، لا يمنع من الشركة. اذ لو كان الأمر
ج ١، ص: ٥٥
كذلك، لكان كل من فهم هذا المعنى، علم ببديهة العقل أنه واحد، فوجب أن لا يحتاج فى معرفة وحدة واجب الوجود الى دليل منفصل.
وحيث احتيج اليه، علمنا أن امتناع الشركة، ما جاء من نفس مفهوم اللفظ، بل من دليل منفصل.
وأما الوجهان الزائدان على هذه الثلاثة:
فأحدهما: أن لا يكون لذلك المسمى وجود فى الخارج أصلا.
لا فى الكثيرين ولا فى الواحد، لكنه يكون ممكن الوجود. كقولنا «حائط من ياقوت» والثاني: أن لا يكون له وجود فى الخارج، ويكون وجوده الخارجى ممتنعا لذاته. كقولنا «اجتماع الضدين» فان هذا اللفظ يفيد معنى.
ولولا هذه الافادة، لامتنع الحكم عليه بالامتناع. ثم إن ذلك المسمى لا وجود له فى الخارج أصلا، لا فى الكثير ولا فى الواحد. ومع لا ذلك فهو ممتنع الوجود فى الخارج.
المسألة الثانية فى حد الجزئى
ذكر «الشيخ» فى «الاشارات» أو لا حد الجزئى. وهو أنه الذي يمتنع نفس تصور معناه، من وقوع الشركة. ثم لما ذكر ذلك، قال: «واذا كان الجزئى كذلك وجب أن يكون الكلى ما يقابله. وهو الذي لا يكون نفس تصور معناه مانعا من وقوع الشركة» وأما فى هذا الكتاب فانه ترك هذا الترتيب وقدم حد الكلى على حد الجزئى فى اللفظ.
وأقول: أما الذي فى «الاشارات» ففيه فائدتان:
الفائدة الأولى: إن من الناس من ظن أن الشركة فى كون اللفظ كليا، وقوع الشركة فى مفهومه بالفعل، كقولنا «الحيوان» فأما الذي لا يكون
ج ١، ص: ٥٦
مفهومه مشتركا فيه بالفعل، فانه لا يكون كليا. و «الشيخ» أبطل هذا القول الفاسد بالترتيب الذي ذكره فى «الاشارات» وذلك لأن الكل اتفقوا على أن اللفظ أما أن «٨» يكون كليا واما أن يكون جزئيا، وأنه لا واسطة بين القسمين، واتفقوا على أن الجزئى هو الذي يكون نفس تصور معناه مانعا من وقوع الشركة. واذا ثبت أن الجزئى هو الذي ذكرناه، وثبت أنه لا واسطة بين الكلى والجزئى، لزم لا محالة الاعتراف بأن كل ما نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه، فانه يجب أن يكون كليا.

سواء كانت تلك الشركة حاصلة بالفعل أو لا تكون. وذلك يدل على فساد قول من يقول: الشرط فى كونه كليا، حصول الشركة بالفعل. فثبت: ان الترتيب الذي اعتبره فى «الاشارات» يفيد هذه الفائدة المعتبرة.

وأما الفائدة الثانية: فهى أن الجزئى هو الذي يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة، والكلى ما لا يكون كذلك، فيكون التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم. والجانب الثبوتى هو الجزئى، لأنه اشارة الى كونه مانعا من الشركة، والجانب العدمى جانب الكلى، لأنه اشارة الى عدم هذا المانع. وتصور الملكة هو الأصل فى تصور العدم، لأن الاعلام انما يعرف بواسطة معرفة الملكة. فثبت: أن تصور ماهية الجزئى كالأصل لتصور ماهية الكلى. واذا كان هذا التقدير حاصلا فى العقول والأذهان، وجب أن يكون معتبرا فى اللفظ. وأما فى هذا الترتيب (فانه) قدم تعريف الكلى على تعريف الجزئى. ولعل السبب فيه: أن الحدود والبراهين انما تكون للكليات لا للجزئيات، فانه لا حد للفاسدات ولا برهان عليها. ولما كان كذلك كان الكلى هو المقصود بالقصد الأول. والجزئى هو مقصود بالتبع. وتقديم ما بالذات على ما بالغير واجب «٩» .

ج ١، ص: ٥٧

المسألة الثالثة فى (دلالة الجزئى على المعنى)

اعلم: ان لفظ الجزئى يطلق على أمرين:

أحدهما: الشخص المعين: وهو الذي نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه. وهو الذي ذكرناه فى أول هذا الباب.

والثاني: هو أن كل شيئين أحدهما أخص من الآخر، فانه يقال لذلك الأخص: انه جزئى بالقياس الى ذلك الأعم. والفرق بين هذين المعنيين والآخر من وجهين:

أحدهما: أن الجزئى بهذا المعنى قد يكون كليا كالانسان فانه جزء الحيوان، وهو كلى فى نفسه. وأما بالمعنى الأول فلا يكون كليا البتة.

والثاني: أن الجزئى بهذا المعنى مضاف الى الكلى الذي فوقه وبالمعنى الأول غير مضاف. واذا عرفت هذا فنقول لا شك أن الشيء قد يكون جزئيا مضافا وان لم يكن جزئيا حقيقيا. أما هل يعقل أن يكون جزئيا حقيقيا ولا يكون مضافا؟ فالأظهر أنه لا يجوز ذلك، لأن الجزئى الحقيقى اذا حذف منه كونه ذلك المعين، يبقى الباقى ماهية كلية. ويكون هذا الشخص داخلا تحتها، وأخص منها. وذلك يدل على أن كل جزئى حقيقى فهو مضاف، وان كان قد يكون جزئيا مضافا، ولا يكون جزئيا حقيقيا.

واذا عرفت هذا فنقول: الأعم قد يكون جزء الماهية وقد يكون خارجا، والجزئى المضاف وان كان أعم من الجزئى الحقيقى لكنه لا يكون جنسا له. لأن الجنس جزء الماهية. وكل ما كان جزءا لماهية، فانه يمتنع كونه مجهولا عند كونه جزءا لماهية معلومة. وهاهنا قد يمكننا أن نتصور كونه جزئيا بمعنى ذلك المعين، وان كنا لا نعرف كونه جزئيا بالمعنى المضاف. وذلك يدل على أنه ليس أعم منه عموم الجنس.

ج ١، ص: ٥٨

المسألة الرابعة فى الفرق بين الكل، وبين الكلى، وبين الجزء وبين الجزئى وبين الكل، وبين كل واحد واحد

اما الفرق بين الكل والكلى، وبين الجزء والجزئى: فالحكماء ذكروه «١٠» فى العلم الالهى وبينوه من وجوه:

الأول: قالوا الكل من حيث هو كل موجود فى الأعيان. وأما الكلى من حيث هو كلى فليس بموجود فى الأعيان. لأنه من الحال أن يوجد شيء بعينه فى الأعيان. ثم انه يكون مشتركا فيه بين كثيرين.

الثاني: أن الكل يعد بأجزائه. ويكون كل جزء داخلا فى قوامه، وأما الكلى فلا يعد بجزئياته. ولا أيضا الجزئيات داخله فى قوام الكلى.

الثالث: ان طبيعة الكل لا تقوم الأجزاء التي فيه، بل نتقوم بها.

وأما طبيعة الكلى فانها تقوم الجزئيات ويكون جزءا من أجزاء قوامها.

كالانسان فانه جزء من هذا الانسان. والدليل عليه: أن الأنواع متقومة فى طبائع الأجناس. والفصول والأشخاص متقومة من الطبيعة النوعية مع الاعراض الخارجية المشخصة.

الرابع: ان الكل لا يكون محمولا على كل واحد من الأجزاء. والكلى يكون محمولا على كل جزئى، كما يقال الانسان حيوان ولا يقال: الواحد عشرة.

الخامس: أن أجزاء الكل متناهية، وجزئيات الكلى غير متناهية.

السادس: الكل يحصره أجزاؤه، والكلى لا تحصره جزئياته.
فهذا ما قيل فى الفرق بين الكل والكلى، وبين الجزء وبين الجزئى.
وأما الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد: فهو أن الكل عبارة عن
ج ١، ص: ٥٩
المجموع. من حيث أنه مجموع، وكل واحد عبارة عن كل واحد الآحاد التي فيها تركب ذلك المجموع به وبالجملة: فالفرق بين الكلى وبين كل واحد من أجزائه معلوم بالضرورة. ولا معنى للجزء الا كل واحد واحد من أجزاء الكل.
وأما الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد: فهو أن كل واحد عبارة عن الجزئى، فالفرق الذي ذكرناه بين الكلى وبين الجزئى، هو بعينه فرق بين الكلى وبين كل واحد واحد.
***
قال الشيخ: «الكلى الذاتى هو الذي يوصف به ذات الشيء فى ذاته، كما توصف النار بالحرارة واليبوسة اللتين فى ذاتها. والكلى العرضى هو الذي يوصف به ذات الشيء لا فى ذاته كالسواد والبياض فى الانسان»
قال المفسر: هاهنا مسائل:
المسألة الأولى فى اقسام الماهية
اعلم: أن كل ماهية وحقيقة فهى اما أن تكون بسيطة أو مركبة.
وأعنى بالبسيط: أن تكون حقيقته حقيقة مفردة لا يكون تحققها بسبب اجتماع عدة أمور. وأعنى بالمركبة: ما يكون تحققها بسبب اجتماع عدة أمور. وأما البسيطة فلا بد من الاعتراف بها، فانه لو كانت حقيقة مركبة من حقائق، لزم التسلسل، لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية، ثم مع ذلك لا بد من البسيطة، لأن المعقول من المركب ما يحصل من اجتماع الوحدات. فما لم تتقرر الوحدة لم يتقرر اجتماع الوحدات. فثبت: أنه لا بد من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة. وهذه الماهية لا يكون لها شيء
ج ١، ص: ٦٠
من الأجزاء. واذا كان مرادنا بالذاتى جزء الماهية، ثبت أن البسيط لا ذاتى له البتة.
وأما الماهية المركبة، فلا شك أنها من حيث هى هى، انما تحققت من تلك الأجزاء، فيكون كل واحد من تلك الأجزاء ذاتيا لها، بمعنى كونه جزءا من قوام تلك الماهية.
واذا عرفت هذا فنقول: الجزء متقدم على الكل فى الوجود وفى العدم. أما فى الوجود فلأن وجود المركب موقوف على وجود الفرد، ووجود المفرد غير موقوف على وجود المركب، فانه قد يعقل حصول المفرد منفكا عن حصول المركب. وأما فى العدم فانه ما لم يعدم جزء من أجزاء المركب، أو كل واحد من أجزائه، فانه يمتنع عدم ذلك المركب.
فثبت: أن عدم المركب موقوف على عدم أجزائه.
ثم هاهنا بحث: وهو أن فى جانب الوجود ما لم توجد كل تلك الأجزاء، امتنع وجود المركب. وأما فى جانب العدم فانه لا يتوقف عدم المركب على عدم جميع أجزاء ذلك المركب، بل أى جزء من تلك الأجزاء عدم، فانه يكفى عدمه فى عدم ذلك المركب. ألا ترى أن البيت اذا خرب فان الذي عدم ليس الا الشكل والهيئة، فأما الأجزاء المادية فكلها باقية. ثم إن عدم الجزء العافرى كفى فى عدم البيت. فثبت بما ذكرناه: أن فى جانب الوجود لا يوجد المركب الا عند وجود جميع أجزائه. وأما فى جانب العدم، فانه يكفى فى عدم جزء واحد من أجزاء ماهيته. فثبت بما ذكرناه: أن المفرد متقدم على المركب فى الوجود الخارجى والعدم الخارجى. فندعى أن الأمر كذلك أيضا فى الوجود الذهنى، وهو أن العلم بجزء الماهية سابق على العلم بكلها.
والدليل عليه: أن الماهية لما كانت عبارة عن تلك الأجزاء، وجب أن يكون العالم بالماهية عالما بتلك الأجزاء. اذ لو كان عالما بأمر مغاير لها، أو المغاير لها مغاير لتلك الماهية، فحينئذ يكون العلم بتلك الماهية علما بغيرها. وهو محال.
ج ١، ص: ٦١
فثبت: أن العلم بالماهية موقوف على العلم بكل واحد من أجزائها.
وظاهر أن العلم بكل واحد من أجزائها لا يتوقف على العلم بتلك الماهية.

فثبت: أن العلم بجزء الماهية متقدم على العلم بالماهية فى الوجود الذهنى والعدم الذهنى. وذلك هو المطلوب.
وهنا سؤالان:
السؤال الأول: انكم قلتم: وجود الماهية موقوف على وجود أجزاء الماهية، لكن أجزاء الماهية هى عين الماهية، فيلزم كون الماهية موقوفة على نفسها. وذلك محال.
السؤال الثاني: انكم ذكرتم أن العلم بالماهية موقوف على العلم بأجزاء الماهية. وهذا باطل من وجوه:
أحدها: أن الجسم عند المتكلمين مؤلف من الأجزاء التي لا تتجزا.
وعند الفلاسفة مؤلف من الهيولى والصورة، ثم إن جمهور الخلق يعرفون كون الجسم حجما ممتدا فى الجهات، مع أنه لا يخطر ببالهم كونه مؤلفا من الأجزاء التي لا تتجزأ، ولا كونه مؤلفا من الهيولى والصورة، فان التزم ملتزم بأن الجسم فى نفسه حقيقة واحدة، وأنها غير مركبة من الهيولى والصورة، فلا شك أن بدن الانسان مركب من الأعضاء البسيطة. ثم إن الواحد منا قد يعلم بدن نفسه، وان كان لا يعرف الأعضاء البسيطة التي منها تألف ذلك ذلك البدن. وقد يعرف «الكرياس» الواحد مع أنه لا يعرف الخيوط التي منها تألف ذلك «الكرياس» وقد يعرف الجدار المعين مع أنه لا يعرف اللبنات التي منها تركب ذلك الجدار. وكل ذلك نقض على قولكم: العلم بالمركب مشروط بالعلم بكل واحد من مفرداته.
وثانيها: أن الفلاسفة يقولون: ماهية الانسان هى أنه جوهر ذو أبعاد ثلاثة: مغتذ، نام، مولد، حساس، متحرك بالارادة، ناطق.
بل ان كل انسان يعلم كونه «انسان» علما ضروريا، مع أنه لا يكون عالما بكونه مركبا من هذه التفاصيل. وذلك يدل على أن العلم بالماهية لا يكون مشروطا بالعلم بأجزائها.
ج ١، ص: ٦٢
وثالثها: ان ذات كل انسان هى نفسه الناطقة التي هي جوهر مجرد، وعلم كل واحد بأنه هو، علم بديهى. والجوهر مقول على ما تحته قول الجنس، فتكون الجوهرية جزءا من ماهية النفس الناطقة. فلو كان العلم بالشيء مشروطا بالعلم بأجزاء قوامه، لوجب أن يعلم كل واحد أن المشار اليه بقوله «أنا» جوهر قائم بالنفس. ولو كان الأمر كذلك لما جوز من العقلاء كون النفس كون نفس المزاج.
الجواب عن السؤال الأول:
امّا فى باب الكلي والجزئى ذكرنا الفرق بين الكل وكل واحد واحد من أجزائه، فنحن ندعى كون المجموع مفتقرا فى تحققه الى تحقق كل واحد من أفراده، فلم يلزم افتقار الشيء الى نفسه.
والجواب عن السؤال الثاني:
من وجهين:
الأول- وهو الذي ذكره «الشيخ» فى أكثر كتبه- انا لا ندعى ان العلم بالماهية المركبة مشروط بتقدم العلم بأجزاء تلك الماهية على سبيل التفصيل، بل ندعى أن تلك الأجزاء لا بد وأن تكون بحيث اذا خطرت بالبال، فانه يحكم العقل بكون الماهية مؤلفة منها.
وهذا الجواب عندى ليس كما ينبغى. وذلك لأنه اما أن نسلم أن العالم بالماهية المركبة يجب أن يكون عالما بأجزائها أو لا نسلم ذلك.
فان لم نسلم ذلك، فقد بطل قوله: العلم بالماهية مسبوق بالعلم بأجزائها.
وسقط ذلك بالكلية. واما أن نسلم ذلك. فالعالم بأجزاء الماهية لا بد وأن يكون عالما بكل واحد واحد من تلك الأجزاء ويكون علمه بكل واحد منها غير علمه بالآخر، ولا معنى للتفصيل التام الا ذلك. فكان قوله:
العلم بالماهية غير مشروط بالعلم بأجزائها على سبيل التفصيل يكون خطأ.
ج ١، ص: ٦٣
الوجه الثاني فى الجواب عن السؤال- وهو الوجه المعتمد- أن تدول: أن أجزاء البدن داخلة فى تقويم البدن من حيث انها أجسام، لا من حيث كون كل واحد منها منفصلا عن الآخر بالفعل، فلا جرم العالم بالبدن عالم بذلك القدر من الجسمية. فأما كون كل واحد من تلك الأجزاء مغايرا لصاحبه مغايرة بالفعل، فهذا الاعتبار غير داخل فى تقويم مجموع البدن، فلا جرم لم يلزم من العلم بالبدن

العلم بتلك الاجزاء من حيث انها أجزاء. وبهذا الحرف يظهر الجواب عن قوله: يلزم أن يكون العالم بالكرباس عالما بعدد الخيوط، وأن يكون العالم بالجدار عالما بعدد اللبنات.

وأما قوله: الانسان عبارة عن جوهر ذى أبعاد ثلاثة: مغتذ، نام، مولد.

منقول: المشار اليه بقوله «أنا» ان كان هو النفس الناطقة لم تكن هذه الأمور أجزاء لماهية ذلك الجوهر، بل قوى له وصفات له، وان كان المشار اليه هو الجسم المخصوص فكذلك.

والحاصل: أنا نمنع كون هذه الصفات أجزاء من ماهية هذا الانسان.

وأما قوله: ذات الانسان جوهر. فنقول: قد دللنا على أن كون الشيء جوهرا ليس من المحمولات الذاتية. وسنبين تلك الدلائل فى فصل «قاطيغورياس» فسقطت هذه الأسئلة، وظهر أن أجزاء الماهية لا بد وأن تكون متقدمة على الماهية فى الوجود الخارجى والذهنى والعدم الخارجى والذهنى. وهو المطلوب.

المسألة الثانية فى بقية الأحكام لما يكون جزء لماهية

اعلم: أن الخاصة المذكورة- وهى التقدم فى الوجودين والعدمين- خاصة مساوية لجزء الماهية. فكل ما يكون جزءا للماهية يكون كذلك، وكل ما يكون كذلك، فانه يكون جزءا للماهية.

ج ١، ص: ٦٤

وأما سبب الوجود: فانه وان كان متقدما فى الوجود الخارجى، لكنه لا يكون متقدما فى الوجود الذهنى. اذا عرفت هذا فنقول: لجزء الماهية لازمان آخران: إحداهما: أن جزء الماهية يجب أن يكون بين الثبوت للماهية. والثاني: ان جزء الماهية يجب أن يكون مستغنيا عن السبب الجديد.

أما الأول: فالدليل عليه: أنا بينا أن العلم بالماهية مشروط بالعلم بمفرداتها.

والشرط يجب أن يكون حاضرا مع المشروط، فالعلم بجزء الماهية يجب أن يكون بين الثبوت للماهية. لكن ليس كل ما كان بين الثبوت للماهية، فانه يجب أن يكون جزءا للماهية، لأن اللازم القريب للماهية- وأعنى بالقريب:

الذي لا واسطة بينه وبين الماهية- سنقيم الدليل على أنه يجب أن يكون بين الثبوت، مع أنه لا يكون جزءا للماهية.

وأما الثاني: فالدليل عليه: أنا بينا أن تحقق الماهية مشروط بأن يتقدمه تحقق أجزاء الماهية. فاذا تقدم تحقق جزء الماهية على تحقق الماهية. فلو اقتصر تحقق ذلك الجزء على تحقق آخر بعد تحقق الماهية، لكان ذلك تحصيلا للحاصل. وهو محال. فثبت: أن كل ما كان جزءا للماهية فانه بعد تحقق الماهية يستغنى عن محقق جديد لكنه لا ينعكس، فقد يستغنى عن محقق جديد، مع أنه لا يكون جزءا لماهية. فان اللازم القريب للماهية موجب هو الماهية واذا كان كذلك كان غنيا عن السبب الجديد. لكن ليس كل ما يستغنى عن السبب الجديد، فانه يكون جزءا للماهية.

المسألة الثالثة فى (تسمية جزء الماهية باسم الذاتى)

اتفقوا: على أن جزء الماهية يسمى باسم الذاتى. أما علم الماهية هل يصح تسميته بالذاتى أو لا يصح؟ عندى: أنه لا يجوز ذلك. لأن

ج ١، ص: ٦٥

الذاتى هو الأمر المنسوب الى الذات، والمنسوب الى الذات مغاير له.

فاذا قلنا: الانسان «١» ذاتى. فاما أن يكون ذاتيا للانسان. وهو محال.

والا لزم كون الشيء ذاتيا لنفسه. أو لهذا الانسان. وهو باطل أيضا.

لأنه اذا جعل الانسان ذاتيا لهذا الانسان من حيث أنه هذا الانسان المعين، لأن الانسان المعين عبارة عن ماهية مركبة عن الانسان وعن العبد المشخص، وعلى هذا التقدير يكون الانسان جزءا من ماهية هذا الانسان، لا أنه تمام ماهيته. فثبت: أن الجمع بين كونه ذاتيا وبين كونه تمام الماهية: محال.

***

قال المفسر: ولنرجع الى تفسير المتن. أما قوله:

«الكلى الذاتى هو الذي يوصف فى ذاته» فاعلم: أن هذا اللفظ مبهم.

ولعل المراد منه: الذاتى هو الذي يوصف به ذات الشيء، ويكون ذلك الوصف جزءا من ذاته. ثم بعد هذا التلخيص فهو مشكل. لأن الوصف متأخر بالرتبة عن الموصوف، والجزء متقدم على المركب، والمتأخر لا بكون نفس المتقدم. فالوصف لا يكون جزءا. والمثال الذي ذكره لذلك.

وهو قوله: كما توصف النار بالحرارة واليبوسة. فيه اشراك.

وذلك لأن عنده الطبيعة النارية غير، والحرارة واليبوسة غير، والجزء المقوم لماهية النار ليس هو الحر واليبس، بل تلك الطبيعة.

واحتج على هذا فى كتاب «الاشارات» فى باب «المزاج من الطبيعيات» بوجوه:

ج ١، ص: ٦٦

الأول: أن الحرارة واليبوسة كيفيتان يقبلان للأشد والأضعف.

وجزء الماهية يستحيل أن يقبل الأشد والأضعف. فعلمنا: أن هاتين الكيفيتين ليستا جزءا من ماهية النار.

الثاني: أن الحرارة واليبوسة عرضان. والنار جوهر، والعرض لا يجوز أن يكون جزءا للجوهر.

الثالث: ان المذهب الحق أن طبيعة النارية باقية عند حصول المزاج.. وأما كيفية الحر واليبس فتكسرة ضعيفة.

فثبت بهذه الوجوه: أن الحر واليبس ليسا جزءين من أجزاء ماهية النار. فان قالوا: لا شك أن الحر واليبس جزءان من ماهية الجسم الحار اليابس. فنقول: ان كان الأمر على ما ذكرتم، فجميع الصفات العرضية تصير ذاتية بهذا الاعتبار. فان الضحك جزء من ماهية الضاحك من حيث هو ضاحك، والبياض جزء من ماهية الأبيض من حيث انه أبيض.

***

قال الشيخ: «الكلى المقول فى جواب ما هو، هو الذي يدل على كمال حقيقة ما يسأل عن ماهيته. كقولنا فى جواب ما هو الانسان: انه حي ناطق مائت»

التفسير هاهنا مسائل:

المسألة الأولى فى (بيان المقصود)

اعلم: أنا قبل الخوض فى المقصود، نقدم مقدمة لا بد منها فى بيان المقصود. وهى أن نقول: الشيء قد يكون معلوما بذاته، وقد يكون معلوما لا بذاته بل بتوابعه وصفاته.

ج ١، ص: ٦٧

أما الأول فهو مثل: أن نبصر اللون بالبصر، فحينئذ نعقل ماهية اللون من حيث انها هى. ومثل أن نحس حرارة النار بجسمنا، فحينئذ نعقل ماهية الحرارة من حيث انها هى، فهذا العلم يكون علما بالشيء، من حيث حقيقته المخصوصة وماهيته المعينة. وهو أكمل درجات العلم بالشيء.

وأما الثاني فهو أنه اذا دل الدليل على أن العالم محدث، وثبت أن كل محدث فله محدث. فههنا يقضى العقل بأن العالم له محدث، ولكنه لا يعلم أن ماهية ذلك المحدث أى شيء هى؟ «١٣» وأن حقيقته ما هى؟ فهذا المحدث معلوم منه أنه محدث.

فأما أنه فى ذاته المخصوصة ما هو؟ فغير معلوم. وهذا العلم بكون علما بالشيء. لا من حيث حقيقته المخصوصة، بل من حيث ان له صفة ما، وعارضا ما واذا عرفت هذه المقدمة فنقول: المسئول عنه بما هو؟

اما أن يكون بسيطا، واما أن يكون مركبا.

فان كان بسيطا فاما أن يكون طالبا للعلم الحقيقى التام، أو العلم العرضى الناقص. فان كان الأول فاما أن يكون من الأمور التي قد أدركها الانسان بأحد حواسه الخمس، أو أن لم يكن كذلك، لكنه وجد تلك الحقيقة فى نفسه. مثل العلم بالألم واللذة والشهوة والغضب وسائر الأحوال النفسانية.

واما أن يكون المسئول عنه خارجا عن الأمور المدركة بالحواس وخارجا عن الأمور المدركة فى النفس.

أما القسم الأول وهو أن يكون المسئول عنه بما هو؟ ماهية بسيطة مدركة بأحد الحواس الخمس فجوابه: أن يشار الى تلك الكيفية. مثل: انه اذا قيل ما الحرارة؟ فجواب هذا السؤال أن يقال: انه الأمر الذي ندركه بحس اللمس عند مماسة جرم النار. وكذلك الجواب عن قوله:

ج ١، ص: ٦٨

ما البياض؟ فيقال: انه الذي ندركه بحس البصر عند النظر الى الألوان.
وكل من عدل فى تعريف هذه الكيفيات عن هذا القانون فهو مخطئ وأما القسم الثاني. وهو أن يكون المسئول عنه بما هو ماهية بسيطة غير مدركة بشيء من الحواس الخمس، لكنه يكون مدركا من النفس إدراكا ضروريا. وهو مثل الألم واللذة والفرح والغم. فاذا قال قائل: ما الفرح؟
فجوابه أن يقال: هو الأمر الذي تجده من نفسك عند الحالة الفلانية.
وأما الثالث. وهو أن يكون المسئول بما هو؟ ماهية بسيطة غير مدركة بالحس ولا مدركة من النفس. فهذا لا سبيل الى تعريفه بالمعرفة الحقيقية، لأنا بعد الاستقراء والاختبار، نعلم بالضرورة: أن الذي يكون خارجا عن القسمين الأولين، فانه لا يمكننا أن نعرفه من حيث انه تلك الحقيقة المخصوصة معرفة حقيقية ذاتية، بل يمكن تعريفه بمعرفة ناقصة عرضية مثل أن يقال: المحدث هو الذي لأجله انتقل الشيء من العدم الى الوجود.
فهذا لا يقبل العلم بماهية محدث العالم من حيث انها تلك الماهية، وانما يفيد علما ناقصا مستفادا من صفة عرضية.
هذا هو الكلام فيما اذا كان المسئول عنه مركبا.
وجوابه «١٣» : اما أن يكون (المسئول عنه بما هو؟ ماهية مركبة) بالطريق الذي يفيد المعرفة الحقيقية التامة، أو بالطريق الذي يفيد المعرفة العرضية الناقصة. فان كان الأول كان طريق تعريفه ليس الا ذكر جميع البسائط التي هى أجزاء تلك الماهية. فانا قد دللنا على أنه لا معنى لتلك الماهية الا مجموع تلك الأجزاء. ثم اذا كان كذلك لم يمكن تعريف تلك الماهية الا بذكر مجموع تلك الأجزاء. ثم هذا على قسمين لأن المذكور فى الجواب اما أن يكون لفظا مفردا. والا بالمطابقة على كل تلك الأجزاء. واما أن يكون ألفاظا كثيرة تدل كل لفظة واحدة منها على جزء من تلك الأجزاء.
أما الأول فهو تعريفه بالاسم. وحاصله يرجع الى تبديل لفظ بلفظ أوضح منه تفهيما للسائل كما اذا قال قائل: ما البشر؟ فقيل: انه الانسان.
ج ١، ص: ٦٩
وهذا النوع قليل الفائدة. وتلك الفائدة ليست الا تعليم اللغة، وافادة اسم آخر مرادف للأول.
أما الثاني فهو تعريف بالحد. ولذلك قيل: أن الحد لا حقيقة له الا تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال. هذا اذا كان السؤال عنه بما هو ماهية مركبة. وكان الجواب عنه بذكر الطريق الذي يفيد المعرفة التامة الحقيقية. أما اذا كان الجواب عنه بذكر الطريق الذي يفيد المعرفة الناقصة العرضية. وهو أن يذكر خاصة من خواص تلك الماهية المركبة.
فهذا فهو المسمى بالرسم.
وهذا هو الكلام الملخص فى جواب ما هو؟
المسألة الثانية فى (التقسيم الصحيح للكلى)
اعلم: أن التقسيم الصحيح أن يقال: الكلى أما أن يكون تمام الماهية، واما أن يكون جزء الماهية، واما أن يكون خارجا عن الماهية.
وهاهنا دقيقة وهى أن ذلك الذي يكون جزء الماهية فهو فى نفسه أيضا ماهية، والذي يكون خارجا عن الماهية فهو فى نفسه أيضا ماهية.
ولا منافاة بين كون الشيء باعتبار مخصوص ماهية، وبين كونه باعتبار آخر مخصوص جزء من ماهية أخرى، أو خارجا عن ماهية أخرى. واذا عرفت هذا فنقول: أما تمام الماهية فهو المقول فى جواب ما هو. وأما جزء الماهية فهو الذاتى. وأما الخارج عن الماهية فهو العرضى.
اذا عرفت هذا فنقول: المسئول عنه بما هو؟ اما أن يكون شخصا واحدا، أو أشخاصا كثيرين. فان كان الأول كان ذلك هو القول فى جواب ما هو بحسب الخصوصية. كما اذا قيل: ما زيد؟ لست أقول:
من زيد؟ فيقال: انه الحيوان الناطق.
وأما أن كان المسئول عنه بما هو اشخاصا كثيرين، فاما أن يكون بعضها يخالف بعضا بالماهية، أو لا يكون كذلك.
ج ١، ص: ٧٠
فان كان الأول فاما أن يكون بينها قدر مشترك من الذاتيات، أو لا يكون كذلك. فان خالف بعضها بعضا بالماهية، ولا يكون بينها

قدر مشترك من الذاتيات، فليس هاهنا جواب مشترك بما هو؟ وهذا القسم مما أغفلوه وان كان هاهنا قدر مشترك من الذاتيات، كان تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات هو المقول فى جواب ما هو بحسب الشركة. كما اذا سئل عن طائفة من الحيوانات. مثل: انسان وثور وأسد، ما هى؟ فجوابه أن يقال:: انها حيوانات. لأن هذا اللفظ قد دل على تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات فان لم يكن هذا المثل كذلك، فلا يضرنا. لأن المقصود هو التمثيل لا تحقق الكلام فى هذه الصورة.

وأما أن كان المسئول عنه بما هو أشياء كثيرة لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد فقط. فتمام القدر المشترك. بينها يكون بالماهية مقولا فى جواب ما هو بحسب الشركة، وبحسب الخصوصية.

أما بحسب الشركة. فلأن ذلك هو تمام القدر المشترك.

وأما بحسب الخصوصية. فلأن الذي لكل واحد منها من المقدمات ليس الا ذلك القدر. اذ لو كان له مع ذلك القدر أمر زائد، به يمتاز عن غيره، لكانت مخالفته لغيره بالذاتيات. وقد فرضنا أنه ليس كذلك. هذا خلف.

المسألة الثانية فى بيان حد الانسان وحقيقته

اعلم: أن هذا وان كان مثالا معينا، ولا تعلق للمنطق بالمثال المعين، الا أنه لما كثر ذكر الناس لهذا المثال، وجب علينا أن نشرح الحال فيه.

فنقول: يجب أن يعلم أن الذي يشير اليه كل أحد الى نفسه بقوله «انا» معناه عند اشارته مغاير للذى يشير اليه غيره، بقوله «أنت» أو «هو» وذلك لأن المشار اليه من كل أحد بقوله «أنا» (هو) جوهر النفس الناطقة، لا البدن ولا شىء من قواه. والدليل عليه وجهان:

ج ١، ص: ٧١

الأول: ان الانسان قد يقول: فعلت وأدركت وغضبت واشتهيت وأبصرت وسمعت، فتكون التاء المذكورة من قوله: فعلت. ضميرا عن النفس واشارة اليها. فتكون نفسه فى هذه الحالة مدركة مبصرة عنده بأقوى الادراكات وأجل التصورات، مع أنه فى تلك الحالة قد يكون غافلا عن البدن وعن جملة اجزائه وعن جملة الصفات القائمة به. فدل ذلك على أن الذي يشير اليه كل أحد بقوله «أنا» جوهر سوى البدن وسوى جملة أجزائه.

الثاني: أن المباحث الطبية دلت على أن جميع أجزاء البدن فى الذوبان والتحلل والتبدل، فانه لا معنى للغذاء الا ايراد بدل المتحلل، فأما المشار اليه لكل أحد بقوله «أنا» فانه باقى مستقر غير متبدل. والمتحلل المتبدل مغاير للباقى المستمر. فثبت: أن المشار اليه بقوله «أنا» جوهر النفس لا أنه هو هذا البدن أو شيء من أجزائه. وأما المشار اليه لكل أحد بأن يقول غيره له: أنت أو هو، فهذا ليس جوهر النفس بل هو البدن المخصوص بدليل: أنى لا أعرف زيدا الا البنية المشاهدة والشكل المخصوص حتى ان تلك الهيئة والهيكل لو تغيرت عن صورته وخلقته، فربما ظن أنه ليس هو بل غيره.

ولو شاهدت انسانا آخر يشبهه فى الهيئة والهيكل، فربما أظن بهذا الآخر أنه هو، وذلك يدل على أن الذي يشير كل أحد الى غيره بقوله أنت أو بقوله هو، فانه هو الهيكل المخصوص والبنية المخصوصة.

فان قالوا: الذي يشير كل أحد الى غيره بقوله أنت وبقوله هو باقى مستمر، والبدن المخصوص غير باقى ولا مستمر، بل هو فى الذوبان. فوجب أن يكون المشار اليه بقوله أنت وبقوله هو، ليس هو البدن. وبالجملة: فهذا عين ما ذكرتموه فى اشارة كل أحد الى نفسه بقوله أنا فما الفرق بين البابين؟ فنقول: الفرق: ان علم كل أحد بنفسه المخصوصة علم بديهى لا يقبل الشبهة والخطأ. ولذلك فانه لا يشتبه بغيره البتة ولا غيره به البتة.

ج ١، ص: ٧٢

وأما علم كل أحد بغيره فانه علم مخلوط بالظن. ولذلك فانه يقبل الشبهة هو بغيره ويشتبه غيره به. فظهر الفرق. واذا عرفت هذا الأصل الذي ذكرناه، ظهر أن الذي يشير كل أحد الى نفسه بقوله أنا هو الجوهر المجرد الذي هو نفسه الناطقة. وعلى هذا التقدير فانه يمتنع أن يقال: حد الانسان هو جوهر جسمانى مغتذ نام مولد. وذلك لأن جوهر النفس جوهر مجرد، فكيف يقال: انه جوهر جسمانى؟ وأما كونه مغتذيا، ناميا، مولدا حساسا متحركا. فكل ذلك قواه وأفعاله. لا شيء منها داخل فى ماهيته البتة. وأما وصفه بأنه مائت فهو باطل، لما ثبت أن النفس لا تموت «١٤» وهذا اذا كان المراد بالانسان ما يشير كل أحد الى نفسه بقوله أنا. فأما ان كان المراد بالانسان ما يشير اليه كل أحد من غيره بقوله أنت وبقوله هو، فذاك هو الهيكل الجسمانى، وهذا يصدق عليه أنه جوهر جسمانى لكن

لا تصدق عليه بقية الصفات. أما كونه مغتذيا ناميا مولدا للمثل، حساسا متحركا بالارادة، فهو باطل. لأنه ثبت فى علم النفس عندنا أن هذه الأفعال كلها أفعال النفس بواسطة الآلات الجسمانية، فيكون اسناد هذه الأفعال الى البدن خطأ محضا.
ثم هب ان هذه الأفعال مستندة الى البدن، الا أن كونها مستندة الى البدن أمر مشكوك فيه لا يعلم ثبوته الا بالدليل الغامض. وقد بينا:
أن ما يكون جزء الماهية فانه يكون معلوم الثبوت للماهية علما بديهيا ضروريا، وأما كونه ناطقا فقد اتفقوا على أنه ليس المراد منه النطق اللسانى بل النطق العقلى. واتفقوا على أن ذلك ليس من صفات البدن بل من صفات النفس. فالحاصل: أن الحد الذي ذكروه للانسان يوهم كون الشيء الواحد موصوفا بأنه جسم، وبأنه ناطق نطقا عقليا. وذلك عندهم محال. لأنهم اتفقوا على أن الجسم يمتنع اتصافه بالنطق العقلى فلا شيء من الجسم بناطق نطقا عقليا، أو لا شيء من الناطق نطقا عقليا بجسم.
ج ١، ص: ٧٣
واذا كان ذلك مذهب القوم، فكيف جمعوا بينهما فى حد الانسان وهذا من العجائب.
أما كونه مائتا فهذا لا يمكن جعله جزءا من ماهية الانسان. وذلك لأنه ان كان المراد من الانسان جوهر النفس، فقد اتفقوا على أن النفس لا تموت، فكيف وصفوها بالمائت؟
وان كان المراد من الانسان جوهر البدن. فالبدن ما دام يكون باقيا على الصفات التي معها يصدق عليه أنه انسان، فانه لا يكون مائتا فاذا صار مائتا فقد بطلت تلك الصفات. فالمائت بالحقيقة كالصفة المنافية للانسانية والمبطلة لها، فكيف يمكن ادخال هذا الوصف فى ماهية الانسان؟ وأيضا: فيمكننا أن نعقل انسانا باقيا أبدا الآباد ولا يمكننا أن نعقل انسانا غير انسان. ألا ترى أن الناس يقرون بأن أشخاص الناس تبقى فى الجنة بقاء لا آخر له فقد اعتقدوا لرد ذلك الانسان (أن) يكون انسانا. ولو اعتقدوا أن الانسان لا يكون انسانا فقد اعتقدوا اعتقادا، نعلم فساده بالضرورة.
فثبت بمجموع ما ذكرنا: أن الحد الذي ذكروه مختل، بل الحد الحق الصحيح أن يقال: ان كان المراد من الانسان الأمر الذي يشير اليه كل أحد بقوله «أنا» فذاك معلوم علما تاما كاملا لا يمكن أن يحصل علم أقوى منه ولا أوضح منه. فكيف يمكن تعريفه بغيره؟
وان كان المراد من الانسان الأمر الذي يشير اليه كل أحد بقوله أنت وبقوله هو، فذاك هو هذه البنية المشاهدة المحسوسة. فان قال قائل:
ادخال الناطق فى تعريف الانسان باطل طردا وعكسا. أما الطرد فلأن بعض الطيور قد ينطق، وأما العكس فان الانسان قد يكون أبكم. والجواب:
المراد من الناطق غير ما ذكرتم. وتقريره: أن الحيوان اذا أدرك أمرا من الأمور فاما أن يمكنه تعريف غيره ذلك الذي أدركه أو لا يمكنه ذلك. والأول هو الانسان، فان كل شيء يدركه بنفسه وحسه، فانه يمكنه أن يعرف غيره ذلك الأمر.
ج ١، ص: ٧٤
ثم إن طرق التعريف كثيرة. منها النطق ومنها الاشارة والكتابة وغيرها.
فلما كان (كون) الانسان ممتازا عن سائر الحيوانات (هو) بكونه قادرا على- هذا التعريف- هو بالنطق لا جرم ذكروا فى تعريف الانسان:
أنه الناطق. وبهذا الطريق سقط السؤالان المذكوران، لأن الطير المخصوص لا يمكنه أن يعرف غيره ما فى ذهنه وخياله على سبيل التفصيل. وأما الأبكم فيمكنه ذلك. فسقط هذا السؤال.
***
قال الشيخ: «المقول فى جواب أى ما هو؟ (هو) الكلى الذاتى الذي يميز شيئا عما يشاركه فى ذاتى له كالنطق للانسان الذي هو فصل»
التفسير: الماهية اذا كانت مشاركة لغيرها فى بعض الأجزاء المقومة لها وكانت مخالفة لذلك الغير فى جزء مقوم لها، فمن المعلوم بالضرورة: أن الجزء الذي به المشاركة مغاير للجزء الذي به المباينة.
فتمام الجزء المشترك هو الجنس، وتمام الجزء المميز هو الفصل، فاذا أشار الانسان الى ماهية معينة «١٥» . وقال: أى شيء هو؟ وعرفنا «١٦» :
أنه يطلب المميز الذاتى، لم يكن جوابه الا بكمال الجزء المميز. وذلك هو الفصل.

واعلم: أنه لا يجب أن يكون امتياز كل شيء عما عداه بفصل، والا لكان امتياز ذلك الفصل عما عداه بفصل آخر، ويلزم التسلسل. بل الحاجة الى الامتياز بالفصل مشروطة بأن يكون (هو) مشاركا لغيره فى بعض المقومات، وحينئذ يلزم أن يكون امتيازه عن ذلك الغير بمقوم آخر.
***
قال الشيخ: «المقول فى جواب ما هو بالشركة ما يكون دالا على كمال حقيقة أشياء يسأل عنها معا. ولا يكون كذلك أفرادها»
ج ١، ص: ٧٥
التفسير: المقول فى جواب ما هو بالشركة هو كمال الجزء المشترك. وقد عرفته.
***
قال الشيخ: «الجنس هو المقول على كثيرين مختلفى الحقائق فى جواب ما هو» التفسير: المقول فى جواب ما هو بالشركة هو الجنس. ولا فرق بينهما الا فى الاسم وهو الذي ذكرناه: أنه كمال الجزء المشترك.
ثم هاهنا مسائل:
المسألة الأولى فى (بيان الجنس
اعلم: انا اذا قلنا: الحيوان جنس الانسان. فههنا أمور ثلاثة أحدها: الحيوان من حيث أنه حيوان. وثانيها: المفهوم من الجنس من حيث أنه هذا المفهوم. وثالثها: الحيوان الموصوف. بأنه جنس فان المركب عن أمرين يكون مغايرا لكل واحد منهما. فيفتقر هاهنا الى تقرير أن المفهوم من كون الحيوان حيوانا، مغاير للمفهوم من كونه جنسا. ويدل عليه أمور:
الأول: ان قولنا: الحيوان جنس الانسان قضية صادقة. وكل قضية صادقة، فمحمولها غير موضوعها، لامتناع حمل الشيء على نفسه، ينتج أن يكون الحيوان حيوانا، مغايرا لكونه جنسا. ويقرب من هذا الدليل أن يقال: الفرق بين قولنا الحيوان، وبين قولنا الحيوان جنس معلوم بالضرورة. ولو كان المفهوم من أنه حيوان هو المفهوم من أنه جنس لما بقى هذا الفرق.
ج ١، ص: ٧٦
الثاني: أن كون الحيوان حيوانا غير مقول بالقياس الى الانسان، وكون الحيوان جنسا للانسان مقول بالقياس الى الانسان. ينتج: أن كون الحيوان حيوانا مغاير لكون الحيوان جنسا للانسان.
الثالث: انه يصدق على هذا الحيوان أنه حيوان، وليس بجنس البتة واللون يصدق عليه أنه جنس للسواد، فمعنى الجنسية حاصل فيه، مع أن معنى الحيوانية غير حاصل فيه. فقد حصلت الحيوانية بدون الجنسية، وقد حصلت الجنسية بدون الحيوانية. فوجب أن يكون كون الحيوان حيوانا مغايرا لكونه جنسا للانسان. واذا عرفت هذه الأمور الثلاثة فنقول: إنا نسمي الحيوان بالجنس الطبيعى، ومجرد المفهوم من كون الجنس جنسا، الجنس المنطقى، والحيوان المأخوذ مع كونه جنسا بالجنس العقلى. واذا عرفت هذا فنقول: اذا قلنا: الجنس جزء من ماهية النوع. فالمراد: أن الجنس الطبيعى جزء من ماهية النوع الطبيعى، وأن الحيوان جزء من ماهية الانسان. فأما أن يكون الجنس المنطقى.
(جزءا من ماهية النوع المنطقى «١٧» فذاك محال، لأنهما اعتباران صادقان والاضافيان المتلازمان تكون ماهية كل واحد منهما خارجة عن ماهية الآخر، ومتباينة عنهما. وان كانت ملازمة لها مثل الأبوة والبنوة، فان ماهية الأبوة خارجة عن ماهية البنوة. وبالعكس. ولكن تكون كل واحدة منهما ملازمة للأخرى. فكذا هاهنا.
واذا عرفت هذا فى الجنس، فاعرف مثله فى سائر الكليات الخمسة.
المسألة الثانية فى القانون الذي به يعرف كون الماهية مركبة من الجنس والفصل
اعلم: أنه لا يجب فى كل ماهية أن تكون مركبة من الجنس والفصل والا لزم أن تكون كل ماهية مركبة. وذلك محال. اذ لو كانت كل ماهية
ج ١، ص: ٧٧
مركبة لما كان شيء منها بسيطا. ولو لم يوجد البسيط لم يوجد المركب، فالقول بأن الكل مركب يقتضى نفى كل مركب. وما أفضى ثبوته الى نفيه يكون باطلا، بل الشرط فى كون الماهية مركبة من الجنس والفصل، مجموع أمور أربعة:
فالأول: أن تكون تلك الماهية مشاركة لغيرها فى أمر ثبوتى، اذ لو كان اشتراكها فى محض السلب، لم يلزم كونها مركبة من الجنس

والفصل.
والدليل عليه: أن كل ماهيتين بسيطتين فانه لا بد وأن يشتركا فى سلب كل ما عداهما عنهما، فلو كان الاشتراك فى المفهوم السلبى يوجب التركب من الجنس والفصل، لزم أن يكون كل بسيط مركبا. هذا خلف.
والثاني: أن يكون الأمر الثبوتى فى المشترك فيه جزء الماهية اذ لو كان خارجا عن الماهية لم يلزم من حصول الاشتراك فيه وقوع التركيب فى الماهية، بدليل: أن جميع البسائط متشاركة فى كون بعضها مخالفا للبعض فى كونها امورا متغايرة، وفى كونها تصح أن تكون معلومة ومذكورة.
فلو كان الاشتراك فى المفهوم الثبوتى، يوجب التركب لزم أن كل ماهية بسيطا مركبا. هذا خلف.
والشرط الثالث: أن يكون كل ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر أمرا ثبوتيا. أما أنه لو كان سلبيا، فانه لا يوجب التركيب.
والدليل عليه:
أن الماهيتين اذا اشتركا فى بعض الذاتيات، وتباينتا فى ذاتى آخر، فما به المشاركة غير ما به الممايزة. فالجنس هو كمال الجزء المشترك، والفصل هو كمال الجزء المميز، والنوع هو المجموع الحاصل من هذين الجزءين. واذا ثبت هذا وجب أن يكون الفصل ممتازا عن النوع. وامتيازه عنه ليس الا لأجل أن الفصل هو أحد هذين الجزءين فقط. والنوع هو مجموع الجزءين فيكون امتياز الفصل عن النوع بقيد عدمى. وهو عدم الجزء الآخر فلو كان الامتياز بالقيد السلبى، يوجب التركيب، لزم أن يكون كل فصل مركبا. وذلك يوجب التسلسل.
والشرط الرابع: أن يكون ما به الممايزة مع كونه قيدا ثبوتيا يكون جزءا من الماهية. والدليل عليه: أن طبيعة الفصول المختلفة تكون مشاركة
ج ١، ص: ٧٨
فى طبيعة الجنس. الا أن طبيعة الجنس خارجة عن طبيعة تلك الفصول، ضرورة أن ما به المشاركة خارج عما به الممايزة، فلو كان الاشتراك فى الأمور الثابتة الخارجة يوجب التركيب، لزم كون الفصل مركبا أبدا، ولزم التسلسل وهو محال. فثبت: أن القانون فى كون الماهية مركبة من الجنس والفصل، كونها مشاركة فى بعض الأمور الثابتة المقومة ومتباينة فى أمور أخرى ثابتة مقومة. وحينئذ يقضى العقل بأن ما به المشاركة غير ما به الممايزة. وحينئذ يحصل هناك كمال الحى المشترك، وكمال الجزء المميز، والأول هو الجنس والثاني هو الفصل.
المسألة الثالثة فى (حقيقة الماهية)
اعلم: أنا اذا قلنا: الانسان يشارك الفرس فى أمر ويخالفه فى أمر آخر، فهذا الكلام مجازى. وحقيقته: أن الانسان اسم لمجموع أجزاء، والفرس أيضا اسم لمجموع أجزاء. وأحد الجزءين من الانسان مساو لأحد الجزءين من الفرس فى تمام الماهية. وذلك الجزء هو الحيوانية. والجزء الثاني من الانسان وهو النطقية يخالف الجزء الثاني من الفرس فى تمام الماهية- وهو الصهالية- فاللذان قد استويا فى الماهية فهما متساويان فى تمام الماهية. واللذان قد اختلفا فى الماهية فهما مختلفان فى تمام الماهية، الا أن الادراك الانسانى مقيد بالادراك الحسى. ثم يترقى الى الادراك العقلى. والادراك الحسى ادراك ناقص، فلا يقدر على تمييز بعض تلك الماهيات عن بعض.
ثم إن العقل اذا اعتبر كون بعض تلك المحسوسات مشاركا للبعض فى أمور، ومخالفا لها فى أمور أخرى، فحينئذ يتنبه لكون ذلك المحسوس مركبا من أمور كثيرة. فبعض تلك الأمور متساوية فى تمام الماهية وبعضها مختلفة فى تمام الماهية. فان المثل مثل كل من الوجوه، وان المخالف مخالف من كل الوجوه.
ج ١، ص: ٧٩
المسألة الرابعة فى (مراتب الأجناس)
مراتب الأجناس أربعة: لأن الجنس اما أن لا يكون فوقه جنس، لكن يكون تحته جنس وهو الجنس الأعلى. ويسمى جنس الأجناس. واما أن لا يكون تحته جنس لكن يكون فوقه جنس. وهو الجنس الأخير. وأما أن يكون فوقه جنس وتحته جنس. وهو الجنس المتوسط. واما أن لا يكون فرقه جنسه ولا تحته جنس. وهو الجنس الذي لا يكون فوقه جنس ويكون الداخل تحته أنواعا حقيقية.
المسألة الخامسة فى (تقسيم جنس الأجناس)
اعلم: أن جنس الأجناس اما أن يكون طبيعيا أو منطقيا. فان كان طبيعيا كان أعم المراتب الجنسية هو هو، وان كان منطقيا كان

أخص المراتب النوعية هو هو. وبيانه: أن جنس الأجناس اذا كان طبيعيا هو مثل الجوهر، ولا شك أنه أعم من الجسم الذي هو أعم من النامى، الذي هو أعم من الحيوان، الذي هو أعم من الانسان. أما جنس الأجناس اذا كان منطقيا فهو أخص من الجنس المنطقى وهو أخص من الذاتى المقول فى جواب ما هو؟ وهو أخص من الذاتى، وهو أخص من الكلى، وهو أخص من المضاف.
فجنس الأجناس اذا حددناه باعتبار المنطقى صار نوع الأنواع أو قريبا منه: فثبت: أن جنس الأجناس اذا كان طبيعيا كان أعم المراتب الحسية، وان كان منطقيا كان أخص المراتب النوعية أو قريبا منه.
ثم لقائل أن يقول: فاذا حملتم على الجوهر أنه جنس الأجناس، فقد حملتم أخص المراتب على أعم المراتب. فكيف يعقل ذلك؟
ج ١، ص: ٨٠

الجواب: انه لا يمتنع أن يكون للأعم اعتبار مخصوص، تصير نسبته أخص. وحينئذ لا يبعد حمل ذلك المحمول عليه.

المسألة السادسة فى (الجنس القريب والبعيد)

الجنس القريب للشيء: هو المحمول الأول عليه. وأما الجنس البعيد فانما يحمل على الشيء بواسطة حمل الجنس القريب عليه. والدليل عليه: أن الجسم ما لم يصر حيوانا، يمتنع حملة على الانسان. فان الجسم الخالى عن الحيوانية ممتنع الحمل على الانسانية. فعلم: أن الحيوان هو المحمول الأول على الانسان، وبواسطته يصير الجسم محمولا عليه.

فان قالوا: الجنس البعيد أكثر بساطة من الجنس القريب، ووجود البسيط مقدم على وجود المركب. فنقول: هذا الذي قلتموه حق، لكن وجود الشيء فى نفسه غير، ووجوده لشيء آخر غير، فحق أن وجود الجنس البعيد للنوع مقدم على وجود الجنس القريب، لكن لا يلزم من هذا القدر أن يكون وجود الجنس البعيد للنوع متقدم على وجود الجنس القريب له، بل العرفية بالعكس- على ما بينا

***

قال الشيخ: «الفصل هو المقول على كلى فى جواب أى ما هو»

التفسير: هاهنا مسائل.

المسألة الأولى فى (بيان لفظ الفصل)

الفصل قد يطلق على معنى عام، وعلى معنى خاص، وعلى معنى
ج ١، ص: ٨١

ثالث- وهو خاص بالخاص- فالفصل العام هو الذي يجوز أن ينفصل به الشيء عن غيره، ثم يعود فينفصل به ذلك الغير عنه. ويجوز أيضا أن ينفصل به الشيء عن نفسه بحسب وقتين. مثال ذلك: العوارض المفارقة كالقيام والقعود. فان «زيدا» قد ينفصل عن «عمرو» بأنه قاعد، وعمرو ليس بقاعد. ثم مرة أخرى ينفصل عنه عمرو بأنه قاعد، وأن زيدا ليس بقاعد، فيكون هذا الانفصال بالقوة مشتركا بينهما.
ج ١، ص: ٦٧

أما الأول فهو مثل: أن نبصر اللون بالبصر، فحينئذ نعقل ماهية اللون من حيث انها هى. ومثل أن نحس حرارة النار بجسمنا، فحينئذ نعقل ماهية الحرارة من حيث انها هى، فهذا العلم يكون علما بالشيء، من حيث حقيقته المخصوصة وماهيته المعينة. وهو أكمل درجات العلم بالشيء.

وأما الثاني فهو أنه اذا دل الدليل على أن العالم محدث، وثبت أن كل محدث فله محدث. فههنا يقضى العقل بأن العالم له محدث، ولكنه لا يعلم أن ماهية ذلك المحدث أى شيء هى؟ «١٣» وأن حقيقته ما هى؟ فهذا المحدث معلوم منه أنه محدث.

فأما أنه فى ذاته المخصوصة ما هو؟ فغير معلوم. وهذا العلم بكون علما بالشيء. لا من حيث حقيقته المخصوصة، بل من حيث ان له صفة ما، وعارضا ما واذا عرفت هذه المقدمة فنقول: المسئول عنه بما هو؟
اما أن يكون بسيطا، واما أن يكون مركبا.
فان كان بسيطا فاما أن يكون طالبا للعلم الحقيقى التام، أو العلم العرضى الناقص. فان كان الأول فاما أن يكون من الأمور التي قد أدركها الانسان بأحد حواسه الخمس، أو أن لم يكن كذلك، لكنه وجد تلك الحقيقة فى نفسه. مثل العلم بالألم واللذة والشهوة والغضب وسائر الأحوال النفسانية.

واما أن يكون المسئول عنه خارجا عن الأمور المدركة بالحواس وخارجا عن الأمور المدركة فى النفس.
أما القسم الأول وهو أن يكون المسئول عنه بما هو؟ ماهية بسيطة مدركة بأحد الحواس الخمس فجوابه: أن يشار الى تلك الكيفية. مثل: انه اذا قيل ما الحرارة؟ فجواب هذا السؤال أن يقال: انه الأمر الذي ندركه بحس اللمس عند مماسة جرم النار. وكذلك الجواب عن قوله:
ج ١، ص: ٦٨
ما البياض؟ فيقال: انه الذي ندركه بحس البصر عند النظر الى الألوان.
وكل من عدل فى تعريف هذه الكيفيات عن هذا القانون فهو مخطئ وأما القسم الثاني. وهو أن يكون المسئول عنه بما هو ماهية بسيطة غير مدركة بشيء من الحواس الخمس، لكنه يكون مدركا من النفس إدراكا ضروريا. وهو مثل الألم واللذة والفرح والغم. فاذا قال قائل: ما الفرح؟
فجوابه أن يقال: هو الأمر الذي تجده من نفسك عند الحالة الفلانية.
وأما الثالث. وهو أن يكون المسئول بما هو؟ ماهية بسيطة غير مدركة بالحس ولا مدركة من النفس. فهذا لا سبيل الى تعريفه بالمعرفة الحقيقية، لأنا بعد الاستقراء والاختبار، نعلم بالضرورة: أن الذي يكون خارجا عن القسمين الأولين، فانه لا يمكننا أن نعرفه من حيث انه تلك الحقيقة المخصوصة معرفة حقيقية ذاتية، بل يمكن تعريفه بمعرفة ناقصة عرضية مثل أن يقال: المحدث هو الذي لأجله انتقل الشيء من العدم الى الوجود.
فهذا لا يقبل العلم بماهية محدث العالم من حيث انها تلك الماهية، وانما يفيد علما ناقصا مستفادا من صفة عرضية.
هذا هو الكلام فيما اذا كان المسئول عنه مركبا.
وجوابه «١٣» : اما أن يكون (المسئول عنه بما هو؟ ماهية مركبة) بالطريق الذي يفيد المعرفة الحقيقية التامة، أو بالطريق الذي يفيد المعرفة العرضية الناقصة. فان كان الأول كان طريق تعريفه ليس الا ذكر جميع البسائط التي هى أجزاء تلك الماهية. فانا قد دللنا على أنه لا معنى لتلك الماهية الا مجموع تلك الأجزاء. ثم اذا كان كذلك لم يمكن تعريف تلك الماهية الا بذكر مجموع تلك الأجزاء. ثم هذا على قسمين لأن المذكور فى الجواب اما أن يكون لفظا مفردا. والا بالمطابقة على كل تلك الأجزاء. واما أن يكون ألفاظا كثيرة تدل كل لفظة واحدة منها على جزء من تلك الأجزاء.
أما الأول فهو تعريفه بالاسم. وحاصله يرجع الى تبديل لفظ بلفظ أوضح منه تفهيما للسائل كما اذا قال قائل: ما البشر؟ فقيل: انه الانسان.
ج ١، ص: ٦٩
وهذا النوع قليل الفائدة. وتلك الفائدة ليست الا تعليم اللغة، وافادة اسم آخر مرادف للأول.
أما الثاني فهو تعريف بالحد. ولذلك قيل: أن الحد لا حقيقة له الا تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال. هذا اذا كان السؤال عنه بما هو ماهية مركبة. وكان الجواب عنه بذكر الطريق الذي يفيد المعرفة التامة الحقيقية. أما اذا كان الجواب عنه بذكر الطريق الذي يفيد المعرفة الناقصة العرضية. وهو أن يذكر خاصة من خواص تلك الماهية المركبة.
فهذا فهو المسمى بالرسم.
وهذا هو الكلام الملخص فى جواب ما هو؟
المسألة الثانية فى (التقسيم الصحيح للكلى)
اعلم: أن التقسيم الصحيح أن يقال: الكلى أما أن يكون تمام الماهية، واما أن يكون جزء الماهية، واما أن يكون خارجا عن الماهية.
وهاهنا دقيقة وهى أن ذلك الذي يكون جزء الماهية فهو فى نفسه أيضا ماهية، والذي يكون خارجا عن الماهية فهو فى نفسه أيضا ماهية.
ولا منافاة بين كون الشيء باعتبار مخصوص ماهية، وبين كونه باعتبار آخر مخصوص جزء من ماهية أخرى، أو خارجا عن ماهية أخرى. واذا عرفت هذا فنقول: أما تمام الماهية فهو المقول فى جواب ما هو. وأما جزء الماهية فهو الذاتى. وأما الخارج عن الماهية فهو العرضى.

اذا عرفت هذا فنقول: المسئول عنه بما هو؟ اما أن يكون شخصا واحدا، أو أشخاصا كثيرين. فان كان الأول كان ذلك هو القول فى جواب ما هو بحسب الخصوصية. كما اذا قيل: ما زيد؟ لست أقول:
من زيد؟ فيقال: انه الحيوان الناطق.
وأما أن كان المسئول عنه بما هو اشخاصا كثيرين، فاما أن يكون بعضها يخالف بعضا بالماهية، أو لا يكون كذلك.
ج ١، ص: ٧٠
فان كان الأول فاما أن يكون بينها قدر مشترك من الذاتيات، أو لا يكون كذلك. فان خالف بعضها بعضا بالماهية، ولا يكون بينها قدر مشترك من الذاتيات، فليس هاهنا جواب مشترك بما هو؟ وهذا القسم مما أغفلوه وان كان هاهنا قدر مشترك من الذاتيات، كان تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات هو المقول فى جواب ما هو بحسب الشركة. كما اذا سئل عن طائفة من الحيوانات. مثل: انسان وثور وأسد، ما هى؟ فجوابه أن يقال:: انها حيوانات. لأن هذا اللفظ قد دل على تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات فان لم يكن هذا المثل كذلك، فلا يضرنا. لأن المقصود هو التمثيل لا تحقق الكلام فى هذه الصورة.
وأما أن كان المسئول عنه بما هو أشياء كثيرة لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد فقط. فتمام القدر المشترك. بينها يكون بالماهية مقولا فى جواب ما هو بحسب الشركة، وبحسب الخصوصية.
أما بحسب الشركة. فلأن ذلك هو تمام القدر المشترك.
وأما بحسب الخصوصية. فلأن الذي لكل واحد منها من المقدمات ليس الا ذلك القدر. اذ لو كان له مع ذلك القدر أمر زائد، به يمتاز عن غيره، لكانت مخالفته لغيره بالذاتيات. وقد فرضنا أنه ليس كذلك. هذا خلف.
المسألة الثانية فى بيان حد الانسان وحقيقته
اعلم: أن هذا وان كان مثالا معينا، ولا تعلق للمنطق بالمثال المعين، الا أنه لما كثر ذكر الناس لهذا المثال، وجب علينا أن نشرح الحال فيه.
فنقول: يجب أن يعلم أن الذي يشير اليه كل أحد الى نفسه بقوله «انا» معناه عند اشارته مغاير للذى يشير اليه غيره، بقوله «أنت» أو «هو» وذلك لأن المشار اليه من كل أحد بقوله «أنا» (هو) جوهر النفس الناطقة، لا البدن ولا شىء من قواه. والدليل عليه وجهان:
ج ١، ص: ٧١
الأول: ان الانسان قد يقول: فعلت وأدركت وغضبت واشتهيت وأبصرت وسمعت، فتكون التاء المذكورة من قوله: فعلت. ضميرا عن النفس واشارة اليها. فتكون نفسه فى هذه الحالة مدركة مبصرة عنده بأقوى الادراكات وأجل التصورات، مع أنه فى تلك الحالة قد يكون غافلا عن البدن وعن جملة اجزائه وعن جملة الصفات القائمة به. فدل ذلك على أن الذي يشير اليه كل أحد بقوله «أنا» جوهر سوى البدن وسوى جملة أجزائه.
الثاني: أن المباحث الطبية دلت على أن جميع أجزاء البدن فى الذوبان والتحلل والتبدل، فانه لا معنى للغذاء الا ايراد بدل المتحلل، فأما المشار اليه لكل أحد بقوله «أنا» فانه باقى مستقر غير متبدل. والمتحلل المتبدل مغاير للباقى المستمر. فثبت: أن المشار اليه بقوله «أنا» جوهر النفس لا أنه هو هذا البدن أو شيء من أجزائه. وأما المشار اليه لكل أحد بأن يقول غيره له: أنت أو هو، فهذا ليس جوهر النفس بل هو البدن المخصوص بدليل: أنى لا أعرف زيدا الا البنية المشاهدة والشكل المخصوص حتى ان تلك الهيئة والهيكل لو تغيرت عن صورته وخلقته، فربما ظن أنه ليس هو بل غيره.
ولو شاهدت انسانا آخر يشبهه فى الهيئة والهيكل، فربما أظن بهذا الآخر أنه هو، وذلك يدل على أن الذي يشير كل أحد الى غيره بقوله أنت أو بقوله هو، فانه هو الهيكل المخصوص والبنية المخصوصة.
فان قالوا: الذي يشير كل أحد الى غيره بقوله أنت وبقوله هو باقى مستمر، والبدن المخصوص غير باقى ولا مستمر، بل هو فى الذوبان. فوجب أن يكون المشار اليه بقوله أنت وبقوله هو، ليس هو البدن. وبالجملة: فهذا عين ما ذكرتموه فى اشارة كل أحد الى نفسه بقوله أنا فما الفرق بين البابين؟ فنقول: الفرق: ان علم كل أحد بنفسه المخصوصة علم بديهى لا يقبل الشبهة والخطأ. ولذلك فانه لا يشتبه بغيره البتة ولا غيره به البتة.
ج ١، ص: ٧٢
وأما علم كل أحد بغيره فانه علم مخلوط بالظن. ولذلك فانه يقبل الشبهة هو بغيره ويشتبه غيره به. فظهر الفرق. واذا عرفت هذا الأصل

الذي ذكرناه، ظهر أن الذي يشير كل أحد الى نفسه بقوله أنا هو الجوهر المجرد الذي هو نفسه الناطقة. وعلى هذا التقدير فانه يمتنع أن يقال: حد الانسان هو جوهر جسمانى مغتذ نام مولد. وذلك لأن جوهر النفس جوهر مجرد، فكيف يقال: انه جوهر جسمانى؟ وأما كونه مغتذيا، ناميا، مولدا حساسا متحركا. فكل ذلك قواه وأفعاله. لا شيء منها داخل فى ماهيته البتة. وأما وصفه بأنه مائت فهو باطل، لما ثبت أن النفس لا تموت «١٤» وهذا اذا كان المراد بالانسان ما يشير كل أحد الى نفسه بقوله أنا. فأما ان كان المراد بالانسان ما يشير اليه كل أحد من غيره بقوله أنت وبقوله هو، فذاك هو الهيكل الجسمانى، وهذا يصدق عليه أنه جوهر جسمانى لكن لا تصدق عليه بقية الصفات. أما كونه مغتذيا ناميا مولدا للمثل، حساسا متحركا بالارادة، فهو باطل. لأنه ثبت فى علم النفس عندنا أن هذه الأفعال كلها أفعال النفس بواسطة الآلات الجسمانية، فيكون اسناد هذه الأفعال الى البدن خطأ محضا.
ثم هب ان هذه الأفعال مستندة الى البدن، الا أن كونها مستندة الى البدن أمر مشكوك فيه لا يعلم ثبوته الا بالدليل الغامض. وقد بينا:
أن ما يكون جزء الماهية فانه يكون معلوم الثبوت للماهية علما بديهيا ضروريا، وأما كونه ناطقا فقد اتفقوا على أنه ليس المراد منه النطق اللسانى بل النطق العقلى. واتفقوا على أن ذلك ليس من صفات البدن بل من صفات النفس. فالحاصل: أن الحد الذي ذكروه للانسان يوهم كون الشيء الواحد موصوفا بأنه جسم، وبأنه ناطق نطقا عقليا. وذلك عندهم محال. لأنهم اتفقوا على أن الجسم يمتنع اتصافه بالنطق العقلى فلا شيء من الجسم بناطق نطقا عقليا، أو لا شيء من الناطق نطقا عقليا بجسم.
ج ١، ص: ٧٣
واذا كان ذلك مذهب القوم، فكيف جمعوا بينهما فى حد الانسان وهذا من العجائب.
أما كونه مائتا فهذا لا يمكن جعله جزءا من ماهية الانسان. وذلك لأنه ان كان المراد من الانسان جوهر النفس، فقد اتفقوا على أن النفس لا تموت، فكيف وصفوها بالمائت؟
وان كان المراد من الانسان جوهر البدن. فالبدن ما دام يكون باقيا على الصفات التي معها يصدق عليه أنه انسان، فانه لا يكون مائتا فاذا صار مائتا فقد بطلت تلك الصفات. فالمائت بالحقيقة كالصفة المنافية للانسانية والمبطلة لها، فكيف يمكن ادخال هذا الوصف فى ماهية الانسان؟ وأيضا: فيمكننا أن نعقل انسانا باقيا أبدا الآباد ولا يمكننا أن نعقل انسانا غير انسان. ألا ترى أن الناس يقرون بأن أشخاص الناس تبقى فى الجنة بقاء لا آخر له فقد اعتقدوا لرد ذلك الانسان (أن) يكون انسانا. ولو اعتقدوا أن الانسان لا يكون انسانا فقد اعتقدوا اعتقادا، نعلم فساده بالضرورة.
فثبت بمجموع ما ذكرنا: أن الحد الذي ذكروه مختل، بل الحد الحق الصحيح أن يقال: ان كان المراد من الانسان الأمر الذي يشير اليه كل أحد بقوله «أنا» فذاك معلوم علما تاما كاملا لا يمكن أن يحصل علم أقوى منه ولا أوضح منه. فكيف يمكن تعريفه بغيره؟
وان كان المراد من الانسان الأمر الذي يشير اليه كل أحد بقوله أنت وبقوله هو، فذاك هو هذه البنية المشاهدة المحسوسة. فان قال قائل:
ادخال الناطق فى تعريف الانسان باطل طردا وعكسا. أما الطرد فلأن بعض الطيور قد ينطق، وأما العكس فان الانسان قد يكون أبكم. والجواب:
المراد من الناطق غير ما ذكرتم. وتقريره: أن الحيوان اذا أدرك أمرا من الأمور فاما أن يمكنه تعريف غيره ذلك الذي أدركه أو لا يمكنه ذلك. والأول هو الانسان، فان كل شيء يدركه بنفسه وحسه، فانه يمكنه أن يعرف غيره ذلك الأمر.
ج ١، ص: ٧٤
ثم إن طرق التعريف كثيرة. منها النطق ومنها الاشارة والكتابة وغيرها.
فلما كان (كون) الانسان ممتازا عن سائر الحيوانات (هو) بكونه قادرا على- هذا التعريف- هو بالنطق لا جرم ذكروا فى تعريف الانسان:
أنه الناطق. وبهذا الطريق سقط السؤالان المذكوران، لأن الطير المخصوص لا يمكنه أن يعرف غيره ما فى ذهنه وخياله على سبيل التفصيل. وأما الأبكم فيمكنه ذلك. فسقط هذا السؤال.
***
قال الشيخ: «المقول فى جواب أى ما هو؟ (هو) الكلى الذاتى الذي يميز شيئا عما يشاركه فى ذاتى له كالنطق للانسان الذي هو فصل»

التفسير: الماهية اذا كانت مشاركة لغيرها فى بعض الأجزاء المقومة لها وكانت مخالفة لذلك الغير فى جزء مقوم لها، فمن المعلوم بالضرورة: أن الجزء الذي به المشاركة مغاير للجزء الذي به المباينة.
فتمام الجزء المشترك هو الجنس، وتمام الجزء المميز هو الفصل، فاذا أشار الانسان الى ماهية معينة «١٥» . وقال: أى شيء هو؟ وعرفنا «١٦» :
أنه يطلب المميز الذاتى، لم يكن جوابه الا بكمال الجزء المميز. وذلك هو الفصل.
واعلم: أنه لا يجب أن يكون امتياز كل شيء عما عداه بفصل، والا لكان امتياز ذلك الفصل عما عداه بفصل آخر، ويلزم التسلسل. بل الحاجة الى الامتياز بالفصل مشروطة بأن يكون (هو) مشاركا لغيره فى بعض المقومات، وحينئذ يلزم أن يكون امتيازه عن ذلك الغير بمقوم آخر.
***
قال الشيخ: «المقول فى جواب ما هو بالشركة ما يكون دالا على كمال حقيقة أشياء يسأل عنها معا. ولا يكون كذلك أفرادها»
ج ١، ص: ٧٥
التفسير: المقول فى جواب ما هو بالشركة هو كمال الجزء المشترك. وقد عرفته.
***
قال الشيخ: «الجنس هو المقول على كثيرين مختلفى الحقائق فى جواب ما هو» التفسير: المقول فى جواب ما هو بالشركة هو الجنس. ولا فرق بينهما الا فى الاسم وهو الذي ذكرناه: أنه كمال الجزء المشترك.
ثم هاهنا مسائل:
المسألة الأولى فى (بيان الجنس
اعلم: انا اذا قلنا: الحيوان جنس الانسان. فههنا أمور ثلاثة أحدها: الحيوان من حيث أنه حيوان. وثانيها: المفهوم من الجنس من حيث أنه هذا المفهوم. وثالثها: الحيوان الموصوف. بأنه جنس فان المركب عن أمرين يكون مغايرا لكل واحد منهما. فيفتقر هاهنا الى تقرير أن المفهوم من كون الحيوان حيوانا، مغاير للمفهوم من كونه جنسا. ويدل عليه أمور:
الأول: ان قولنا: الحيوان جنس الانسان قضية صادقة. وكل قضية صادقة، فمحمولها غير موضوعها، لامتناع حمل الشيء على نفسه، ينتج أن يكون الحيوان حيوانا، مغايرا لكونه جنسا. ويقرب من هذا الدليل أن يقال: الفرق بين قولنا الحيوان، وبين قولنا الحيوان جنس معلوم بالضرورة. ولو كان المفهوم من أنه حيوان هو المفهوم من أنه جنس لما بقى هذا الفرق.
ج ١، ص: ٧٦
الثاني: أن كون الحيوان حيوانا غير مقول بالقياس الى الانسان، وكون الحيوان جنسا للانسان مقول بالقياس الى الانسان. ينتج: أن كون الحيوان حيوانا مغاير لكون الحيوان جنسا للانسان.
الثالث: انه يصدق على هذا الحيوان أنه حيوان، وليس بجنس البتة واللون يصدق عليه أنه جنس للسواد، فمعنى الجنسية حاصل فيه، مع أن معنى الحيوانية غير حاصل فيه. فقد حصلت الحيوانية بدون الجنسية، وقد حصلت الجنسية بدون الحيوانية. فوجب أن يكون كون الحيوان حيوانا مغايرا لكونه جنسا للانسان. واذا عرفت هذه الأمور الثلاثة فنقول: إنا نسمي الحيوان بالجنس الطبيعى، ومجرد المفهوم من كون الجنس جنسا، الجنس المنطقى، والحيوان المأخوذ مع كونه جنسا بالجنس العقلى. واذا عرفت هذا فنقول: اذا قلنا: الجنس جزء من ماهية النوع. فالمراد: أن الجنس الطبيعى جزء من ماهية النوع الطبيعى، وأن الحيوان جزء من ماهية الانسان. فأما أن يكون الجنس المنطقى.
(جزءا من ماهية النوع المنطقى «١٧» فذاك محال، لأنهما اعتباران صادقان والاضافيان المتلازمان تكون ماهية كل واحد منهما خارجة عن ماهية الآخر، ومتباينة عنهما. وان كانت ملازمة لها مثل الأبوة والبنوة، فان ماهية الأبوة خارجة عن ماهية البنوة. وبالعكس. ولكن تكون كل واحدة منهما ملازمة للأخرى. فكذا هاهنا.
واذا عرفت هذا فى الجنس، فاعرف مثله فى سائر الكليات الخمسة.
المسألة الثانية فى القانون الذي به يعرف كون الماهية مركبة من الجنس والفصل
اعلم: أنه لا يجب فى كل ماهية أن تكون مركبة من الجنس والفصل والا لزم أن تكون كل ماهية مركبة. وذلك محال. اذ لو كانت

كل ماهية
ج ١، ص: ٧٧
مركبة لما كان شيء منها بسيطا. ولو لم يوجد البسيط لم يوجد المركب، فالقول بأن الكل مركب يقتضى نفى كل مركب. وما أفضى ثبوته الى نفيه يكون باطلا، بل الشرط فى كون الماهية مركبة من الجنس والفصل، مجموع أمور أربعة:
فالأول: أن تكون تلك الماهية مشاركة لغيرها فى أمر ثبوتى، اذ لو كان اشتراكها فى محض السلب، لم يلزم كونها مركبة من الجنس والفصل.
والدليل عليه: أن كل ماهيتين بسيطتين فانه لا بد وأن يشتركا فى سلب كل ما عداهما عنهما، فلو كان الاشتراك فى المفهوم السلبى يوجب التركب من الجنس والفصل، لزم أن يكون كل بسيط مركبا. هذا خلف.
والثاني: أن يكون الأمر الثبوتى فى المشترك فيه جزء الماهية اذ لو كان خارجا عن الماهية لم يلزم من حصول الاشتراك فيه وقوع التركيب فى الماهية، بدليل: أن جميع البسائط متشاركة فى كون بعضها مخالفا للبعض فى كونها امورا متغايرة، وفى كونها تصح أن تكون معلومة ومذكورة.
فلو كان الاشتراك فى المفهوم الثبوتى، يوجب التركب لزم أن كل ماهية بسيطا مركبا. هذا خلف.
والشرط الثالث: أن يكون كل ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر أمرا ثبوتيا. أما أنه لو كان سلبيا، فانه لا يوجب التركيب.
والدليل عليه:
أن الماهيتين اذا اشتركا فى بعض الذاتيات، وتباينتا فى ذاتى آخر، فما به المشاركة غير ما به الممايزة. فالجنس هو كمال الجزء المشترك، والفصل هو كمال الجزء المميز، والنوع هو المجموع الحاصل من هذين الجزءين. واذا ثبت هذا وجب أن يكون الفصل ممتازا عن النوع. وامتيازه عنه ليس الا لأجل أن الفصل هو أحد هذين الجزءين فقط. والنوع هو مجموع الجزءين فيكون امتياز الفصل عن النوع بقيد عدمى. وهو عدم الجزء الآخر فلو كان الامتياز بالقيد السلبى، يوجب التركيب، لزم أن يكون كل فصل مركبا. وذلك يوجب التسلسل.
والشرط الرابع: أن يكون ما به الممايزة مع كونه قيدا ثبوتيا يكون جزءا من الماهية. والدليل عليه: أن طبيعة الفصول المختلفة تكون مشاركة
ج ١، ص: ٧٨
فى طبيعة الجنس. الا أن طبيعة الجنس خارجة عن طبيعة تلك الفصول، ضرورة أن ما به المشاركة خارج عما به الممايزة، فلو كان الاشتراك فى الأمور الثابتة الخارجة يوجب التركيب، لزم كون الفصل مركبا أبدا، ولزم التسلسل وهو محال. فثبت: أن القانون فى كون الماهية مركبة من الجنس والفصل، كونها مشاركة فى بعض الأمور الثابتة المقومة ومتباينة فى أمور أخرى ثابتة مقومة. وحينئذ يقضى العقل بأن ما به المشاركة غير ما به الممايزة. وحينئذ يحصل هناك كمال الحى المشترك، وكمال الجزء المميز، والأول هو الجنس والثاني هو الفصل.
المسألة الثالثة فى (حقيقة الماهية)
اعلم: أنا اذا قلنا: الانسان يشارك الفرس فى أمر ويخالفه فى أمر آخر، فهذا الكلام مجازى. وحقيقته: أن الانسان اسم لمجموع أجزاء، والفرس أيضا اسم لمجموع أجزاء. وأحد الجزءين من الانسان مساو لأحد الجزءين من الفرس فى تمام الماهية. وذلك الجزء هو الحيوانية. والجزء الثاني من الانسان وهو النطقية يخالف الجزء الثاني من الفرس فى تمام الماهية- وهو الصهالية- فاللذان قد استويا فى الماهية فهما متساويان فى تمام الماهية. واللذان قد اختلفا فى الماهية فهما مختلفان فى تمام الماهية، الا أن الادراك الانسانى مقيد بالادراك الحسى. ثم يترقى الى الادراك العقلى. والادراك الحسى ادراك ناقص، فلا يقدر على تمييز بعض تلك الماهيات عن بعض.
ثم إن العقل اذا اعتبر كون بعض تلك المحسوسات مشاركا للبعض فى أمور، ومخالفا لها فى أمور أخرى، فحينئذ يتنبه لكون ذلك المحسوس مركبا من أمور كثيرة. فبعض تلك الأمور متساوية فى تمام الماهية وبعضها مختلفة فى تمام الماهية. فان المثل مثل كل من الوجوه، وان المخالف مخالف من كل الوجوه.
ج ١، ص: ٧٩
المسألة الرابعة فى (مراتب الأجناس)
مراتب الأجناس أربعة: لأن الجنس اما أن لا يكون فوقه جنس، لكن يكون تحته جنس وهو الجنس الأعلى. ويسمى جنس

الأجناس. واما أن لا يكون تحته جنس لكن يكون فوقه جنس. وهو الجنس الأخير. وأما أن يكون فوقه جنس وتحته جنس. وهو الجنس المتوسط. واما أن لا يكون فرقه جنسه ولا تحته جنس. وهو الجنس الذي لا يكون فوقه جنس ويكون الداخل تحته أنواعا حقيقية.

المسألة الخامسة فى (تقسيم جنس الأجناس)

اعلم: أن جنس الأجناس اما أن يكون طبيعيا أو منطقيا. فان كان طبيعيا كان أعم المراتب الجنسية هو هو، وان كان منطقيا كان أخص المراتب النوعية هو هو. وبيانه: أن جنس الأجناس اذا كان طبيعيا هو مثل الجوهر، ولا شك أنه أعم من الجسم الذي هو أعم من النامى، الذي هو أعم من الحيوان، الذي هو أعم من الانسان. أما جنس الأجناس اذا كان منطقيا فهو أخص من الجنس المنطقى وهو أخص من الذاتى المقول فى جواب ما هو؟ وهو أخص من الذاتى، وهو أخص من الكلى، وهو أخص من المضاف.

فجنس الأجناس اذا حددناه باعتبار المنطقى صار نوع الأنواع أو قريبا منه: فثبت: أن جنس الأجناس اذا كان طبيعيا كان أعم المراتب الحسية، وان كان منطقيا كان أخص المراتب النوعية أو قريبا منه.

ثم لقائل أن يقول: فاذا حملتم على الجوهر أنه جنس الأجناس، فقد حملتم أخص المراتب على أعم المراتب. فكيف يعقل ذلك؟

ج ١، ص: ٨٠

الجواب: انه لا يمتنع أن يكون للأعم اعتبار مخصوص، تصير نسبته أخص. وحينئذ لا يبعد حمل ذلك المحمول عليه.

المسألة السادسة فى (الجنس القريب والبعيد)

الجنس القريب للشيء: هو المحمول الأول عليه. وأما الجنس البعيد فانما يحمل على الشيء بواسطة حمل الجنس القريب عليه. والدليل عليه: أن الجسم ما لم يصر حيوانا، يمتنع حملة على الانسان. فان الجسم الخالى عن الحيوانية ممتنع الحمل على الانسانية. فعلم: أن الحيوان هو المحمول الأول على الانسان، وبواسطته يصير الجسم محمولا عليه.

فان قالوا: الجنس البعيد أكثر بساطة من الجنس القريب، ووجود البسيط مقدم على وجود المركب. فنقول: هذا الذي قلتموه حق، لكن وجود الشيء فى نفسه غير، ووجوده لشيء آخر غير، فحق أن وجود الجنس البعيد للنوع مقدم على وجود الجنس القريب، لكن لا يلزم من هذا القدر أن يكون وجود الجنس البعيد للنوع متقدم على وجود الجنس القريب له، بل العرفية بالعكس- على ما بينا

***

قال الشيخ: «الفصل هو المقول على كلى فى جواب أى ما هو»

التفسير: هاهنا مسائل.

المسألة الأولى فى (بيان لفظ الفصل)

الفصل قد يطلق على معنى عام، وعلى معنى خاص، وعلى معنى

ج ١، ص: ٨١

ثالث- وهو خاص بالخاص- فالفصل العام هو الذي يجوز أن ينفصل به الشيء عن غيره، ثم يعود فينفصل به ذلك الغير عنه. ويجوز أيضا أن ينفصل به الشيء عن نفسه بحسب وقتين. مثال ذلك: العوارض المفارقة كالقيام والقعود. فان «زيدا» قد ينفصل عن «عمرو» بأنه قاعد، وعمرو ليس بقاعد. ثم مرة أخرى ينفصل عنه عمرو بأنه قاعد، وأن زيدا ليس بقاعد، فيكون هذا الانفصال بالقوة مشتركا بينهما.

وكذلك قد ينفصل عن نفسه فى وقتين بأن يكون مرة قاعدا، ومرة ليس بقاعد. فهذا هو الفصل العام.

وأما الفصل الخاص فذلك هو المحمول اللازم من العرضيات. فان هذا الانفصال يكون باقيا أبدا غير متغير. وهو مثل انفصال الانسان عن الفرس بأنه نادى البشرة، فان هذا الانفصال لازم غير متغير، لكنه بأمر عرضى لا بأمر ذاتى.

وأما الفصل الذي يقال له خاص الخاص. فهو الفصل المقوم للنوع وهو الذي ذكرنا أنه كمال الجزء المميز. واذا عرفت هذا فنقول: (قول) الشيخ: الفصل هو المقول على كلى فى جواب أى ما هو: (هو) تعريف الفصل بالمعنى العام. لأنا اذا أردنا أن يكون تعريفا للفصل بالمعنى الذي هو خاص الخاص، وجب أن يقال: هو الكلى الذاتى المقول على الشيء فى جواب أى ما هو. فتحقيق الكلام فيه ما ذكرنا: (وهو) أن الفصل هو كمال الجزء المميز.

المسألة الثانية فى (حقيقة جزء الماهية)
جزء الماهية سواء كان جزءا فصليا أو جنسيا، فانه لا يقبل زيادة الأشد والأضعف، لأن تلك الزيادة ان كانت معتبرة فى الماهية، فعند فقدانها تبطل الماهية، لانها تضعف وان لم تكن معتبرة فيها، لم تكن الزيادة واقعة فى الماهية بل فى أمر خارج عنها.
ج ١، ص: ٨٢
وأيضا: الأمر الذي وقع النقصان بسببه، أن كان معتبرا فى تحقق الماهية فعند فقدانه لزم بطلان الماهية لا ضعفها، وان لم يكن معتبرا فى تحقق الماهية، لم يكن النقصان واقعا فى نفس الماهية، بل فى أمر خارج عنها.
المسألة الثالثة فى (صلة جزء الماهية بالعدم)
جزء الماهية الموجودة يمنع أن يكون معدوما. لأن المعدوم مناقض للموجود والمناقض لا يكون جزءا. وعند هذا يظهر أن الذي لا يكون طبيعه موجودة، لم يكن جنسا للشيء، ولا فصلا له.
المسألة الرابعة فى (صلة الشيء الواحد بالفصول)
الشيء الواحد فى المرتبة الواحدة لا يكون له فصلان، لأن الفصل.
هو كمال الجزء المميز وليس بعد الكمال مرتبة أخرى، فيمتنع وقوع التعدد فى الفصل.
المسألة الخامسة فى (صلة ماهية الجنس بماهية الفصل)
ماهية الجنس خارجة عن ماهية الفصل. وبالعكس. لأن الجنس عبارة عن كمال الجزء المشترك. والفصل عبارة عن كمال الجزء المميز.
وبديهة العقل شاهدة بأن كل واحد من هذين المفهومين خارج عن الآخر.
واذا عرفت هذا فنقول: اتفق المنطقيون على أن هذا التركيب قد يكون موجودا فى الخارج وقد لا يكون. أما الأول فهو كالانسان المركب من الحيوان ومن الناطق. ولكل واحد من هذين الجزءين وجود فى الخارج.
ج ١، ص: ٨٣
وأما الثاني فهو كالسواد فانه داخل تحت جنس اللون، وانه بكون له فصل، الا أنه ليس لجنسه امتياز عن فصله فى الوجود الخارجى.
ولقائل أن يقول: كل واحد من هذين القسمين مشكل. أما الأول فلأنه اذا كان للجزء الجنسى وجود فى الخارج على حدة، وللجزء الفصلى وجود آخر على حدة. فعند اجتماعهما أهل عرض لمجموعهما وجود آخر أم لا؟ فان كان الأول فلكل واحد منهما وجود خاص ولكل واحد منهما وجود مشترك فيه وفى الآخر، فيكون لكل واحد منهما وجودان. فيلزم اجتماع المثلين. وهو محال.
وأيضا: لما كان الوجود الثاني حالا فيهما معا، فيلزم حلول الحال الواحد فى محلين- وهو محال- واما أن لم يحصل لمجموعهما وجود واحد فحينئذ لم يحصل منهما موجود واحد بل هما موجودان متباينان.
وذلك يقتضى أن لا تحصل فى الوجود ماهية مركبة.
وأما القسم الثاني وهو الماهية المركبة من جنس وفصل لا يتميز واحد منهما عن الآخر فى الخارج. فنقول: فعلى هذا التقدير لم يعرض لكل واحد من هذين الجزءين وجود فى الخارج على حدة. فان لم يعرض لمجموعهما أيضا وجود فى الخارج، وجب أن لا يكون موجودا أصلا فى الخارج. وان عرض لمجموعهما وجود فى الخارج كان ذلك الوجود عرضا واحدا قائما بمحلين. وذلك محال. وهذا بحث غامض، ولنا فيه دقائق، ذكرناها فى كتاب «الهدى»
***
قال الشيخ: «النوع هو أخص كليين مقولين فى جواب ما هو؟»
التفسير: هاهنا مسائل:
ج ١، ص: ٨٤
المسألة الأولى فى (اطلاقات النوع)
اعلم: أن النوع يقال بالاشتراك لمعنيين:
أحدهما: ما ذكره «الشيخ» هاهنا. وهو النوع المضاف، ومثاله:

الانسان والحيوان، فانهما أمران كليان مقولان فى جواب ما هو؟ والانسان أخص من الحيوان، (ف) لا جرم كان الانسان نوعا بالاضافة الى الحيوان.
والثاني: النوع الحقيقى. وهو الكلى المقول على كثيرين لا يخالف بعضها بعضا. الا بالعدد فى جواب ما هو؟ وهو أيضا كالانسان. فانه كلى مقول على «زيد» و «عمرو» ولا يخالف أحدهما الآخر الا بالعدد.
واعلم: أن الفرق بين هذين المعنيين من وجوه:
الأول: ان النوع المضاف، نوعيته بالقياس الى الجنس الذي فوقه.
وأما النوع الحقيقى، فنوعيته بالقياس الى ما تحته.
الثاني: أن النوع المضاف قد يكون جنسا مثل الحيوان، فانه نوع بالقياس الى الجسم، وجنس بالقياس الى الانسان.
وأما النوع الحقيقى فانه يمتنع أن ينقلب جنسا.
الثالث: أن النوع المضاف يجب أن يكون مركبا. لأن النوع المضاف انما يكون نوعا بالقياس الى الجنس، فيكون داخلا تحت الجنس.
وكل ما كان داخلا تحت الجنس، فانما يتميز عن النوع الآخر بالفصل.
وكل ما كان كذلك فهو مركب، فالنوع المضاف يجب أن يكون مركبا فى ماهيته.
وأما النوع الحقيقى فذلك غير واجب فيه، كالنقطة والوحدة فانهما ماهية كلية مقولة على أشخاص كثيرين. وكذا القول فى جميع البسائط.
ج ١، ص: ٨٥
المسألة الثانية فى (الصلة بين النوع المضاف والنوع الحقيقى)
النوع المضاف والنوع الحقيقى ليس بينهما عموم وخصوص.
أما (أن) النوع المضاف قد يوجد خاليا عن النوعية الحقيقية.
فظاهر. وأما أن النوع الحقيقى قد يوجد خاليا عن النوعية الاضافية فكما فى كل واحد من الماهيات البسيطة. فان الماهية البسيطة قد تكون مقولة على أشخاص كثيرة بالعدد، فهى تكون نوعا حقيقيا. ويمتنع كونها نوعا اضافيا، والا لكانت داخلة تحت الجنس. والداخل تحت الجنس مركب. فيلزم كون البسيط مركبا. هذا خلف.
المسألة الثالثة فى (بيان النوع)
المشهور أن الكليات خمسة. وهى: الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض. والنوع الذي هو أحد هذه الخمسة: هو النوع الحقيقى لا المضاف لأن البحث هاهنا عن الكلى الذي يكون محمولا والنوع المحمول هو النوع الحقيقى، فأما المضاف فانه موضوع لا محمول.
المسألة الرابعة فى (تقسيم النوع)
النوع: أما أن لا يكون فوقه نوع وتحته نوع. وهو النوع العالى.
وامان يكون فوقه نوع، ولا يكون تحته نوع. وهو النوع السافل المسمى بنوع الأنواع. واما أن يحصل فوقه نوع وتحته نوع وهو النوع المتوسط. واما أن لا يحصل فوقه نوع ولا تحته نوع وهو مثل الوحدة والنقطة وسائر الماهيات البسيطة.
ج ١، ص: ٨٦
واعلم: أن هذه المراتب انما تقع فى النوع المضاف، فأما النوع الحقيقى فليس له الا مرتبة واحدة.
المسألة الخامسة فى تقسيم الكلى الى الخمسة المشهورة
الكلى الذي يصدق حمله على موضوعه اما أن لا يكون خارجا عن الماهية أو يكون. والأول اما أن يكون تمام الماهية وهو النوع الحقيقى، أو جزء الماهية. وهو اما أن يكون تمام الجزء المشترك. وهو الجنس.
أو تمام الجزء المميز وهو الفصل. واما الخارج فاما أن يكون مختصا بنوع واحد، وهو الخاصة. أو لا يكون، وهو العرض العام. وهذا التقسيم يخرج النوع الاضافى ويبقى النوع الحقيقى.
قال الشيخ: «الخاصة هى كلية عرضية مقولة على نوع واحد، والعرض العام كلى. عرضى يقال على انواع كثيرة»
التفسير هاهنا مسائل:

المسألة الأولى فى (تقسيمات الخارج عن ماهية الشيء)

اعلم: أن الخارج عن ماهية الشيء أما أن يكون صفة لتلك الماهية أو موصوفا بها، أو لا صفة ولا موصوفا. فاما الذي يكون صفة لها، فان كانت مختصة بها فهى الخاصة، وان كانت حاصلة فيها وفى غيرها، فهو العرض العام.

فأما الذي لا يكون صفة لها بل يكون موصوفا بها، فهل يطلق لفظ الخاصة عليها؟ فيه احتمال. وأما اطلاق لفظ العرض عليه، فيمتنع

ج ١، ص: ٨٧

لأن العرض انما يسمى عرضا لكونه عارضا للشيء. والمعروض لا يكون عارضا لمعارضه. فامتنع اطلاق لفظ العرض عليه.

وأما الذي لا يكون صفة للشيء ولا موصوفا به، فظاهر أن اطلاق لفظ الخاصة والعرض ممتنع عليه.

المسألة الثانية فى (تقسيمات الخارج عن الماهية اذا كان صفة لها)

اعلم: أن الخارج عن الماهية اذا كان صفة لتلك الماهية، فانه على تقسيمه من وجوه:

الأول: انه اما أن يكون خاصة أو عرضا عاما- وقد ذكرناه- التقسيم الثاني: ان الخارج العارض اما أن يكون لازما للماهية أو لا يكون لازما لها. لكنه يكون لازما للشخص أو لا يكون لازما للماهية ولا للشخص المعين. أما القسم الأول وهو الذي يكون لازما للماهية. فلما أن يكون بوسط أو لا بوسط. واعلم: أنه لا بد من الاعتراف بلازم غير ذى وسط. ويدل عليه وجوه:

الأول: انه لو كان لزوم كل وصف بواسطة وصف آخر، لزم أما الدور أو التسلسل. وهما محالان.

الثاني: ان بتقدير حصول الدور، أو التسلسل، فلا بد من أمور متلاصقة متتالية فى ذلك الاستلزام. وحينئذ لا يكون بينه وبين المتصل به واسطة. فيكون ذلك لازما بغير وسط.

الثالث: ان شيئا أن لم يستلزم شيئا، فذلك نفى اللزوم. وان استلزم شيء، فاما أن يستلزم أمرا غير معين. وهو محال. لأن غير المتعين غير موجود. وغير الموجود يمتنع أن يكون لازما للموجود، أو استلزم أمرا معينا. وحينئذ لا يكون بين المؤثر والأثر الذي هو معلول ذلك المؤثر واسطة. فيكون ذلك لازما من غير وسط.

ج ١، ص: ٨٨

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة: اثبات لازم للماهية بغير وسط.

واذا ثبت هذا الأصل، فاعلم أنه يتفرع عليه حكم. وهو أنهم اتفقوا على أن اللازم الذي يكون بغير وسط، يكون بين الثبوت للماهية. ويدل عليه وجهان «١٨» :

الحجة الأولى: ان اللازم الذي يلزم الماهية، لعين تلك الماهية:

هو الذي تكون تلك الماهية من حيث هى هى: موجبة له. واذا كان كذلك فمن علم تلك الماهية، علم أنها لما هى هى موجبة لذلك اللازم.

فوجب أن يعلم ذلك اللازم.

ولقائل أن يقول: كون الماهية المخصوصة من حيث هى هى غير، وكونها موجبة لذلك اللازم غير. والدليل عليه: أن كون الماهية من حيث هى هى: مفهوم غير مقول بالقياس الى اللازم، وكونها موجبة للازم:

مفهوم مقول بالقياس الى اللازم. فيكون الأول غير الثاني. وأيضا: فانا اذا قلنا: هذه الماهية. لم يكن هذا الكلام مفيدا، واذا قلنا: هذه الماهية موجبة لذلك اللازم. كان الكلام مفيدا. وذلك يوجب التغاير. واذا عرفت هذا فنقول: أتدعون أن العلم بتلك الماهية من حيث هى هى، يوجب العلم بذلك اللازم، أو تدعون أن العلم بكون تلك الماهية موجبة لذلك اللازم توجب العلم بذلك اللازم؟ والأول باطل لأن تلك الماهية من حيث (هى) غير مقولة بالقياس الى ذلك اللازم، فلم قلتم: ان العلم بها من حيث انها هى توجب العلم بذلك اللازم؟ وهل النزاع الا فيه؟ والثاني أيضا باطل. لأن العلم بكون هذه الماهية موجبة لذلك اللازم (هو) علم باضافة مخصوصة بين هذه الماهية وبين ذلك اللازم. والعلم باضافة أمر الى أمر، مشروط بالعلم بكل واحد من المضافين. فينتج: أن العلم بكون هذه الماهية موجبة لذلك اللازم، مشروط بالعلم بوجود ذلك اللازم.

ولو كان العلم بذلك اللازم مستفادا من العلم بكون تلك الماهية موجبة له، لزم الدور. وأنه محال.

الحجة الثانية: لا شك أن هاهنا قياسا يجعل المطلوب المجهول معلوما. واذا ثبت هذا فنقول: ذلك المطلوب يجب أن يكون مجهول
ج ١، ص: ٨٩
الثبوت لموضوعه- والا لم يكن مطلوبا- ويجب أن يكون ثبوت ذلك المجهول لذلك الأوسط وثبوت ذلك الأوسط لذلك الموضوع معلوما- والا لم يفد ذلك القياس- ويجب أن لا يكون ذلك المحمول داخلا فى ماهية ذلك الأوسط. ويكون الأوسط داخلا فى ماهية ذلك الموضوع، والا لكان ذلك المحمول داخلا فى ماهية ذلك الموضوع. وحينئذ يمنع كونه مجهول الثبوت له- كما بيناه- بل يجب أن يكون المحمول خارجا عن ماهية الأوسط. وان كان داخلا فيها الا أنه يكون الأوسط خارجا عن ماهية ذلك الموضوع، فيجب الجزم بأن إحدى مقدمتى هذا القياس يكون محمولها خارجا عن موضوعها. مع أن ذلك المحمول بين الثبوت لها.

فإما أن يقال: المحمول البين هو الذي يكون بوسط، والذي لا يكون بينا فهو الذي يكون بغير وسط. وهذا قلب المعقول. واما أن يقال:
المحمول البين هو الذي يكون محمولا عليه ابتداء. وغير البين هو الذي يكون محمولا عليه بواسطة بين آخر، وذلك هو المطلوب.

واحتج من قال: العلم بالماهية لا يفيد العلم بلازمها القريب. بأن قال: الماهية بالنسبة الى اللازم الأول، كاللازم الأول بالنسبة الى اللازم الثاني، واللازم الثاني بالنسبة الى اللازم الثالث. فلو كان العلم بالماهية يوجب العلم باللازم الأول، لكان العلم باللازم (الأول) يوجب العلم باللازم الثاني. وهلم جرا فحينئذ يلزم أن يكون العلم بالماهية موجبا للعلم بجميع لوازمها القريبة والبعيدة. وأنه باطل.

الجواب: نحن لا نقول العلم بالماهية موجب العلم بلازمها القريب، بل نقول: متى حصل تصور ماهية الملزوم وتصور ماهية اللازم القريب، كان حضور هذين التصورين كافيا فى جزم الذهن باثبات أحدهما للآخر.

وعلى هذا التقدير يندفع ما ذكرتم.

المسألة الثالثة فى (لوازم الماهية)

كل ما كان لازما للماهية. فاما أن تكون تلك الماهية تقتضى لما هى
ج ١، ص: ٩٠
(هى) فى ذلك اللازم، أو لأمر مساو لتلك الماهية، أو لأمر أعم من تلك الماهية، أو لأمر أخص منها.

أما القسم الأول وهو الذي تقتضيه الماهية لما هى هى، فهو كالكم الذي يوجب قبول المساواة واللامساواة، وكالجسمية الموجبة لقبول الحركة والسكون.

وأما القسم الثاني فهو كالانسانية الموجبة للادراك. الموجب للتعجب الموجب للضحك. وأما القسم الثالث، فهو كقولنا: الحيوان يتحرك. فان استعداد الحيوان لقبول الحركة لأمر أعم من كونه حيوانا. وهو الجسمية.

وأما القسم الرابع فهو كقولنا: الحيوان يضحك. فان استعداد الحيوان لقبول الضحك لأمر أخص من كونه حيوانا. وهو الانسانية.

واذا عرفت هذا فنقول: كل محمول يلحق الموضوع لا لأمر أعم منه ولا لأمر أخص منه، فقد سموه بالعرض الذاتى. وهذا المعنى انما ينتفع به فى كتاب «البرهان»

المسألة الرابعة فى (مثالين لبيان الكليات الخمسة)

قالوا: اللون نوع للكثيف، وجنس للسواد والبياض، وخاصة للجسم، وعرض علم للانسان. فصار اللون مثالا لهذه الأقسام الأربعة.

ومنهم من تمم القسمة، وقال: يفصل للجسم الكثيف. فان الجسم الشفاف هو الخالى عن اللون، والكثيف هو الموصوف باللون.

ومثال آخر قد ذكره «الشيخ» فى «الموجز الكبير» فقال: الحركة المكانية جنس للمستقيمة والمستديرة، ونوع لمقولة أن ينفعل، وفصل للطبيعة، وخاصة للجسم الطبيعى، وعرض للانسان والفرس.
ج ١، ص: ٩١
ولقائل أن يقول: جعل الحركة فصلا للطبيعة عجيب. فان الحركة اثر من آثار الطبيعة، وفعل من أفعالها. وفعل الشيء كيف يكون فصلا مقوما؟ لأن الفصل جزء متقدم. فالفصل متقدم، والأثر متأخر. والمتقدم لا يكون عين المتأخر.

المسألة الخامسة فى (مثال آخر للكليات الخمسة)

ورد فى حاشية هذا الكتاب الذي نحن فى شرحه. وهو كتاب «عيون الحكمة» : الجنس كالجوهر، والفصل كالحيوان. أقول: هذا المثال خطأ، فان الحيوان جنس قريب، والجنس القريب لا يكون فصلا.

ثم قال: والنوع كالانسان، والخاصة كالكتابة والعرض كالسواد والبياض، والجنس الحقيقى هو الذي لا جنس فوقه. أقول: هذا أيضا خطأ. لأن الجنس الذي لا جنس فوقه (هو) أحد أنواع مطلق الجنس. ثم قال: وما سوى ذلك فقد يكون جنسا بالاضافة الى ما دونه، ونوعا بالاضافة الى ما فوقه. وأقول: هذه الكلمات ظاهرة، وأما ما فيها من الحقائق العميقة والأسرار الدقيقة، فقد بيناها وشرحناها فيما سبق.

المسألة السادسة فى أقسام التعريفات

تعريف الماهية بنفسها محال. لأن المعرف متقدم على المعرف فى المعلومية. وتقدم الشيء على نفسه محال، بل تعريفها اما أن يكون بالأمور الداخلة فيها، أو بالأمور الخارجة عنها، أو بما يتركب من القسمين.

ج ١، ص: ٩٢

أما التعريف بالأمور الداخلة فى الماهية. فاما أن يكون بمجموع تلك الأمور- وذلك هو الحد التام- أو ببعض الأجزاء- وهو أن يكون ذلك الجزء ملازما لتلك الماهية نفيا واثباتا، كالناطق مع الانسان- وذلك هو الحد الناقص.

وأما التعريف بالأمور الخارجة. فهو انما يجوز اذا كان ذلك الأمر الأمر الخارج لازما مساويا له نفيا واثباتا، وكان بين الثبوت. وحينئذ يكون ذلك التعريف هو الرسم الناقص.

وأما التعريف بما تركب من الأمور الداخلة والخارجة. فان كان ما به الاشتراك ذاتيا وما به الامتياز خارجيا، سمى ذلك التعريف بالرسم التام.

وان كان بالعكس أو كان التعريف بأمور ليس بين بعضها وبين سائرها عموم وخصوص، فذلك التعريف ما وجدت له اسما خاصا فى الكتب.

فهذا ضبط أقسام التعريفات:

ولقائل أن يقول: أن السؤال عن هذه الكلمات من وجوه:

السؤال الأول: ان تعريف الماهية بمجموع أجزائها، تعريف الشيء بنفسه، لأن مجموع أجزاء الماهية ليس الا نفس الماهية.

السؤال الثاني: انا اذا جعلنا أحد أجزاء الماهية معرفا للماهية، فهن المعلوم أن تلك الماهية عبارة عن مجموع ذلك الجزء مع سائر الأجزاء. وتعريف المجموع لا يمكن الا بواسطة تعريف أجزاء المجموع. فاذا جعلنا احد أجزاء المجموع معرفا لذلك المجموع، لزم كون ذلك الجزء معرفا لنفسه ومعرفا لسائر الأجزاء. لكن كونه معرفا لنفسه محال، وكونه معرفا لسائر الأجزاء. من باب تعريف الشيء بالأمور الخارجة عنه. وسيأتى بيان أن هذا القسم باطل.

السؤال الثالث: أن تعريف الشيء بالأمور الخارجة عنه ممتنع، لأنه لا يمتنع فى بديهة العقل كون الماهيات المختلفة مشتركة فى بعض

ج ١، ص: ٩٣

اللوازم، واذا كان كذلك لم يمتنع فى هذا الوصف كونه حاصلا فى سائر الماهيات. وبتقدير أن يكون الأمر كذلك، لم يصلح لتعريف تلك الماهية.

وعلى هذا التقدير لا يمكن جعل هذا الوصف معرفا لهذه الماهية، الا اذا عرف أن هذا الوصف مختص بهذه الماهية لكن العلم بهذا المعنى يتوقف على العلم بهذا الوصف، وعلى العلم بهذه الماهية. فلو استنفدنا العلم بهذه الماهية، والعلم بهذا الاختصاص، لزم الدور. وانه محال.

والجواب عن جميع هذه الأسئلة: ان مرادنا من تعريف الماهية هو تفصيل ما دل الاسم عليه بالاجمال. وعلى هذا التقدير فانه تسقط هذه السؤالات.

ج ١، ص: ٩٥

الفصل الثاني فى قاطيغورياس

cathegories

اعلم «١» : أن الحق أن هذا الكتاب لا تعلق له بالمنطق البتة. وانما هو أحد أبواب العلم الالهى، الا أن «الشيخ» لما وافق المتقدمين،

وأورد هذا الباب فى هذا العلم، فنحن أيضا نفسر.
ج ١، ص: ٩٦
اعلم: أننى أرى الصواب أن أذكر كلاما علميا ملخصا فى هذا الباب، واذا تممته فحينئذ ارجع الى حكاية كلام «الشيخ» وأشتغل بتفسيره.
فأقول: الموجود ان لم يقبل العدم فهو الله سبحانه وتعالى. وهو الواجب لذاته. وأن قبل العدم فهو الممكن لذاته. وهو اما أن لا يكون فى موضوع وهو الجوهر، أو فى موضوع وهو العرض.
ونحن هاهنا نفسر الموضوع.
قالوا: اذا حل شيء فى شيء. فقد يكون الحال سببا لوجود المحل.
وحينئذ يسمى الحال صورة، والمحل مادة وهيولى. وقد يكون متقدما بالمحل، وحينئذ يسمى الحال عرضا والمحل موضوعا. فالموضوع أحسن من المحل. وكل ما كان أخص من شيء. فنقيضه الأعم من نقيض ذلك الأعم. فقولنا: ليس فى موضوع، أعم من قولنا: ليس فى محل.
ثم قالوا: فما ليس فى موضوع اما أن يكون فى محل- وهو الصورة- أو محلا- وهو الهيولى- أو متركبا من الحال والمحل- وهو الجسم- أو يكون بخلاف هذه الثلاثة- وهو أما أن يكون بحيث لا يصدر عنه الفعل الا بآلة جسمانية- وهو النفس- أو لا يتوقف صدور الفعل عنه على الآلة الجسمانية- وهو العقل- فالجوهر جنس تحته خمسة أنواع.
وهذا البحث لا يتم الا ببيان امور:
الأول: أن الحال قد يكون سببا لقوام المحل. وقيل: ان هذا محال. لأن الحال مفتقر فى وجوده الى المحل. ولو كان المحل مفتقرا فى وجوده الى الحال، لزم الدور.
وأنا قد تكلفت الجواب عنه من وجهين:
(الوجه) الأول: لم (لا) يجوز أن يقال: الحال يوجب المحل، ثم يوجب صيرورته نفسه حالا فيه. وبهذا الطريق يندفع الدور؟
الوجه الثاني: لم لا يجوز أن يقال: الحال يوجب المحل، ثم المحل يوجب كون ذلك المؤثر حالا فيه، وبهذا الطريق أيضا يندفع الدور؟
ج ١، ص: ٩٧
الثاني: ان هذه القسمة مفرعة على أن الجسم مركب من الهيولى والصورة- وسيأتى ما فيه ان شاء الله تعالى- والثالث: انها مفرعة على أن كل ما يتركب من الهيولى والصورة فهو جسم. وذلك مما لم يثبت بالدليل- وسيأتى مزيد تقرير لهذه المقاصد فى الالهيات- وأما العرض فهو اما أن يقتضى قسمة أو نسبة، أو لا قسمة ولا نسبة. والأول هو الكم. وهو اما أن يكون بحيث تشترك أجزاؤه فى حد واحد- وهو الكم المتصل- أو لا يكون كذلك- وهو الكم المنفصل- اما الكم المتصل. فهو اما أن يكون منقضيا غير مستقر- وهو الزمان- واما أن يكون باقيا مستقرا- وهو اما أن يقبل القسمه فى امتداد. وهو الجسم- واما الكم المنفصل. فهو العدد. وأما العرض الذي يقتضى النسبة فلم يقل أحد من المتقدمين كلاما معقولا فى حصره فى أقسام معدودة. فالأولى عندى: أن نكتفى فيه بالاستقراء.
فأحدها: نسبة الشيء الى مكانه وهو الأين. وثانيها: نسبة الشيء الى زمانه أو ظرف زمانه. وهو المتى. وثالثها: الاضافة كالأبوه والبنوه. ورابعها: ما به الشيء فى الشيء. وهو أن يفعل. وخامسها: قبول الشيء للأثر وهو أن ينفعل. وسادسها: كون الشيء محاطا بشيء آخر بحيث ينتقل بانتقاله وهو الحد. وسابعها: الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب- وهو الوصع- وأما العرض الذي لا يقتضى القسمة ولا النسبة. فهو الكيف.
(وهو) أما أن يكون من الأعراض المحسوسة بأحد الحواس الخمس- وهو ان كان راسخا بطيء الزوال سمى بالانفعاليات، وان كان ضعيفا سريع الزوال، سمى بالانفعالات- واما أن يكون من الأعراض المختصة بذرات الأنفس- فان كان راسخا سمى ملكة، وان كان سريع الزوال مسمى حالا- واما أن يكون استعدادا شديدا نحو القبول- وهو اللاقوة- أو نحو اللاقبول- وهو القوة- واما أن يكون عرضا بخلاف هذه
ج ١، ص: ٩٨

الأقسام. وزعموا: انه هو الكيفية المختصة بالكمية. اما بالكمية المتصلة كالاستقامة أو الانحناء، أو بالكمية المنفصلة وهى كالزوجية والفردية.
فهذا حاصل ما قيل فى المقولات العشر- وهى الجوهر والكم والكيف والمضاف والأين والمتى والوضع والحد وأن يفعل وأن ينفعل- وزعموا:
أن هذه العشرة هى الأجناس العالية للمكنات.
وهاهنا سؤالات:
السؤال الأول: ان القوم قالوا: لا موجود فى الممكنات، الا وهو داخل تحت هذه الأجناس العشرة. وهو باطل. لأن الموجود اما أن يكون بسيطا أو مركبا. فان كان بسيطا فأما أن يكون غير داخل تحت هذه المقولات، أو كان كذلك، الا أن هذه المقولات لا تكون أجناسا بدلها. اذ لو كانت داخلة تحت هذه المقولات وكانت هذه المقولات أجناسا، لكانت البسائط داخلة تحت الأجناس. وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت حقيقته مركبة من الجنس والفصل، وحينئذ يلزم أن يكون البسيط مركبا. هذا خلف. وأما ان كان الموجود مركبا. فالمركب انما يكون مركبا من البسائط. وحينئذ يعود السؤال المذكور.
السؤال الثاني: ما الدليل على أن كل واحد من هذه المقولات العشر جنس أجناس، فانه لا يمكن اثبات كونها أجناسا، الا ببيان كون كل واحد منها مفهوما مشتركا بين ما يجعل أنواعا له وثبوتيا ومقولا على ما تحته بالتواطؤ، وذاتيا. وكمال الذاتى المشترك، واثبات هذه الخمسة فى كل واحد من هذه العشرة كالمعتذر؟
السؤال الثالث: لم لا يجوز أن يقال: الأجناس العالية أربعة:
الجوهر والكم والكيف والنسبة. وأنا ذكرت فى كتاب «الملخص» ما يدل على فساده. فقلت: لو كانت النسبة جنسا لما تحتها، لكان كل نوع من أنواع النسبة مركبا فى ماهيته. لأن كل ما اندرج تحت الجنس، هو مركب، وكل مركب فلكل واحد من أجزائه الى الآخر نسبة. وتلك النسبة ان كانت مركبة عاد الكلام الأول فيه. ولزم التسلسل. وهو محال.
وان كانت بسيطة لم تكن داخلة تحت الجنس، والا لكانت مركبة.
وهى داخلة تحت النسبة. ينتج: أن النسبة ليست جنسا لما تحتها.
ج ١، ص: ٩٩
وأقول فى هذا الكتاب: كل من أثبت وجود النسبة فى الأعيان، يلزمه تسلسل النسب، سواء زعم أن النسبة جنس لجميع الأمور النسبية، أو لم يقل ذلك.
السؤال الرابع: اذا قسمنا كل واحد من هذه العشرة الى أنواعها، فلا ندرى هل ذلك التقسيم بالفصول أو بالعوارض؟ وان كان بالعوارض.
فهل التقسيم بها مطابق للتقسيم بالفصول أم لا؟ وبتقدير أن يكون بالفصول، فهل هو بالفصول القريبة أو البعيدة؟ وهذه الأشياء ما لم يصح القول بها، لم يصح القول بأن هذه العشرة: أجناس، ولم يصح القول بأن تقسيمها الى الأقسام المشهورة: تقسيم الأجناس الى أنواعها القريبة.
السؤال الخامس: انكم ذكرتم أن الجوهر ماهية اذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع. وهاهنا أمور ثلاثة:
أحدها: كونها لا فى موضوع. وهذا سلب محض. ولا يجوز أن يكون جنسا.
وثانيها: اقتضاء تلك الماهية لهذا السلب. واقتضاء الشيء لأثره.
ان كان أمرا ثبوتيا، لزم أن يكون اقتضاؤه لذلك الاقتضاء: زائدا عليها.
ويلزم التسلسل. واذا لم يكن ثبوتيا كان خارجا عن الماهية. وأيضا:
فبتقدير أن يكون ثبوتيا، لكنه نسبة بين ذات المقتضى وبين ذات الأثر، فتكون متأخرة عنهما، فلا يكون داخلا فى الماهية.
وثالثها: تلك الماهية هى المقتضية.
ونحن لا نعلم أن بين الجوهر المجرد وبين الجسم مفهوما مشتركا ثبوتيا يقتضى هذا السلب، فانه لا يبعد أن يكون خصوص كل واحد منهما يوجب هذا السلب. لما ثبت أن الأشياء المختلفة لا يتعذر اشتراكها فى لازم واحد. وقد عرفت: أن أقل مراتب الجنس ثبوت مفهوم مشترك.

واعلم: أن استقصاء الدلائل فى بيان أن الجوهر ليس جنسا لما تحته. سيأتى فى الالهيات.
***
ج ١، ص: ١٠٠
وأما الكم الذي زعموا أنه جنس للمتصل والمنفصل. ففيه أبحاث:
البحث الأول: لا نسلم أنه قد حصل بين هذين القسمين قدر مشترك يمكن جعله جنسا. وتقريره: أن القدر المشترك بين هذين القسمين أمور ثلاثة: قبول المساواة واللامساواة، وقبول التجزي، وكون كل واحد منهما بحال يمكن أن يكون جنسا. لأنك قد علمت: أن قبول الشيء للشيء لو كان أمرا ثابتا، لكان قبول ذلك القبول زائدا عليه. ويلزم التسلسل.
وأيضا: فبتقدير أن يكون ثابتا، هو نسبة. والنسبة خارجة عن ماهية المنتسبين. بقى أن يقال: الجنس مفهوم مشترك تعرض له هذه الأحكام، لكنه لا يبعد أن يكون خصوص كونه متصلا، يوجب هذا الحكم، وخصوص كونه منفصلا يوجبه. لما ثبت أن الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها فى لازم واحد.
البحث الثاني: هب أن الكم جنس. فلم قلتم: ان التقسيم بالمتصل والمنفصل تقسيم بالفصل؟ ثم الذي يدل على فساده: أن الانفصال عبارة عن عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل، فهو عدم مع قبول. وقد ثبت أن كل واحد منهما خارج عن الماهية.
البحث الثالث: قولكم: المتصل اما قار واما غير قار. ولا شك أنه تقسيم لا بالفصل. والا لزمكم أن تكون الكيفيات المسماة بالانفعاليات مخالفة بالماهية للكيفيات المسماة بالانفعالات، وأن تكون الحال مخالفة بالماهية للملكة. وأيضا: فكونه غير قار الذات اشارة الى العدم، فلا يكون فصلا.
السؤال السادس: لا نسلم أن الزمان كم متصل.
ويدل عليه وجوه:
الأول: ان الكم المتصل هو المنقسم الى جزءين يتلاقيان على حد واحد. وقسما الزمان هما الماضى والمستقبل- وهما معدومان- والحد المشترك هو الآن الحاضر- وهو موجود- فيلزم أن يقال: أحد المعدومين متصل بالمعدوم الثاني بطرف موجود. وهذا لا يقوله عاقل.
ج ١، ص: ١٠١
الثاني: ان عدم الآن يكون دفعة، فيكون آن العدم متصلا بآن الوجود. وكذا القول فى الآن الثاني والثالث. فيكون الزمان مركبا من آنات متتالية، فيكون الزمان على هذا التقدر كما منفصلا لا متصلا.
الثالث: ان الموجود بالفعل أبدا ليس الا الآن الواحد الذي لا يقبل القسمة. وهذا الآن الموجود لما لم يكن قابلا للقسمة، لم يكن فيه اتصال، ولما لم يوجد معه غيره لم يكن له اتصال بغيره. وذلك يدل على أن الزمان يمتنع أن يكون متصلا فى ذاته.
السؤال السابع: قالوا: الجسمية عرض قابل للقسمة فى الجهات الثلاث.
واعلم: أن هذا الكلام انما يتم لو ثبت أن مقدار الجسم زائد على كونه جسما. واحتجوا عليه بوجهين:
الأول: ان الأجسام متساوية فى الجسمية ومتفاوتة فى المقادير، وما به المشاركة غير ما به المخالفة. فالمقدار مغاير لذات الجسم. ولقائل أن يقول: المقادير متساوية فى ماهية المقدارية، ومختلفة فى الصغر والكبر، فيلزم أن يكون للمقدار مقدار آخر. ويلزم التسلسل.
الثاني: قالوا: اذا أخذنا قطعة من الشمع. فان جعلناها كرة ازداد الثخن وانتقص الطول والعرض، واذا جعلناها صفحة ازداد للطول والعرض وانتقص الثخن. فالجسمية باقية والمقدارية غير باقية. فالجسمية غير المقدار.
ولقائل أن يقول: المقدار الواحد باق، لأنه بقدر ما ينقص من الطول والعرض يزداد فى الثخن والسمك وبالضد. بل الشكل يختلف. ونحن لا نسلم أن الشكل زائد على الجسم، انما النزاع فى المقدار، وما ذكرتموه لا يفيد ذلك. وأقول: انا لا نعقل من ذات الجسم الا هذه الحجمية والامتداد فى الجهات. وهؤلاء الفلاسفة زعموا: أن ذلك الامتداد هو المقدار، ثم اثبتوا أمرين آخرين: أحدهما: الصورة. والأخرى:
ج ١، ص: ١٠٢
الهيولى. فنقول: الذي يدل على فساد قولهم: ان محل هذه الحجمية ان كان له فى نفسه حجم وامتداد فى الجهات، كان هذا المفهوم ذاتا قائما بالنفس، فامتنع كونها صفة. وان لم تكن كذلك امتنع حلول الحجمية فيه، لأن حلول الامتداد فى الجهات فى الموجود الذي لا

تعلق له بشيء من الجهات مما لا يقبله العقل.

السؤال الثامن: قولهم: السطح والخط أمران موجودان. عليه سؤالان:

الأول: ان السطح منقطع الجسم. ومنقطع الشيء معناه: أنه لم يبق ذلك الشيء. وهذا عدم، والعدم لا يكون موجودا.

الثاني: أن السطح لو كان عاما لكان محله هو الجسم، والجسم منقسم فى الجهات الثلاث. والحال فى المحل ينقسم بحسب انقسام المحل بحكم البديهة العقلية، وبحكم اتفاق القوم على حقيقة هذه المقدمة.

وعليها بنوا براهينهم المشهورة فى اثبات تجرد النفس، وحينئذ يلزم أن ينقسم السطح فى الجهات الثلاث، فالسطح جسم لا سطح. هذا خلف.

فان قالوا: محل السطح من الجسم أمر لا يقبل القسمة إلا فى جهتين. قلنا: فحاصل هذا الكلام: أن محل السطح سطح آخر. ويعود الكلام الأول فيه، ويلزم التسلسل فى اثبات السطوح للجسم الواحد.

وبهذين الوجهين يظهر أيضا: أن الخط لا وجود له.

السؤال التاسع: قولهم: النقطة عرض. كلام باطل. لوجهين:

الأول: انها منقطع الخط. ومنقطع الشيء: أن لا يبقى ذلك الشيء.

وذلك عدم.

الثاني: أن النقطة نهاية الخط، فهى غير منقسمة. وإلا لكانت نهاية الخط أحد قسميها: لا هى. فلا تكون النهاية نهاية. واذا ثبت هذا منقول: هذا الشيء ان كان عرضا فمحلها ان انقسم، لزم انقسامها بسبب انقسام محلها. هذا خلف. وان لم ينقسم عاد التقسيم الأول فيه. وان

ج ١، ص: ١٠٣

كان عرضا آخر، لزم التسلسل. واما ان كان جوهرا فلا معنى للجوهر الفرد الا ذلك. وحينئذ يكون الجسم مركبا من الأجزاء التي لا تتجزأ.

ومتى ثبت هذا، بطل القول بكون النقطة والخط والسطح والمقدار: أعراضا.

السؤال العاشر: قولكم: الكم المنفصل عرض: فنقول: الوحدة ليس عرضا. ومتى ثبت هذا امتنع كون العدد عرضا. بيان الأول: أن الوحدة لو كانت ماهية ثابتة لكانت جميع الوحدات متشاركة فى ذلك المفهوم. فتكون كل واحدة مخالفة للوحدة الأخرى بتعينها وما به المشاركة غير ما به المباينة. فيلزم افتقار كل وحدة الى وحدة أخرى. وهو محال.

وبيان الثاني هو: أنه لما لم تكن الوحدة أمرا ثبوتيا، امتنع كون العدد أمرا ثبوتيا. وتقريره: ان العدد عبارة عن مجموع الوحدات، فاذا لم تكن الوحدة أمرا ثبوتيا، كان العدد مجموع أمور غير ثبوتية، فامتنع كون العدد أمرا ثبوتيا.

وهذا جملة الكلام على ما ذكروه فى مقولة الكم.

السؤال الحادى عشر: الاضافات لا وجود لها فى الأعيان. ويدل عليه وجوه:

الأول: لو كانت الاضافة موجودة فى الأعيان، لزم أن تكون ذات الله تعالى محلا للحوادث المتعاقبة من الأزل الى الأبد، لأن كل حادث فقد كان الله تعالى موجودا قبل حدوثه، ثم يصير موجودا مع حدوثه، ثم يكون موجودا بعد حدوثه. فهذه القبليات والبعديات اضافات. ومحلها هو ذات الله تعالى. فلو كانت هذه الاضافة أمورا موجودة، للزم أن تكون ذات الله تعالى محلا للحوادث.

الثاني: لو كانت الاضافة صفة موجودة، لكان حصولها فى ذلك المحل زائدا عليها، ثم ذلك الزائد أيضا حاصلا فى ذلك المحل. فيلزم التسلسل لا يقال: لم لا يجوز أن يكون حصولها فى ذلك المحل هو عين وجودها؟

لأنا نقول: حصولها فى ذلك المحل مشروط مغاير للشرط، ولأن حصولها

ج ١، ص: ١٠٤

فى ذلك المحل نسبة بين ماهيتها الموجودة، وبين ذلك المحل. والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما.

الثالث: لو كانت الاضافة صفة موجودة، لكانت مشاركة لسائر الموجودات فى الموجودية، ومخالفة لها فى ماهيتها المخصوصة. فتكون ماهيتها غير وجودها. فاتصاف تلك الماهية بذلك الوجود، اضافة أخرى. ويلزم التسلسل.

الرابع: كون الشيء قبل شيء آخر، اضافة بينهما. والاضافة لا توجد الا عند وجود المضافين. فلو كانت الاضافة أمرا موجودا، لزم من وجودها حصول المضافين معا. فيلزم أن يكون القبل حاصلا مع البعد.
وذلك ينافى كون القبل قبلا وكون البعد بعدا.
السؤال الثاني عشر: كون الشيء فى الزمان، لا يجوز أن يكون عرضا زائدا. والا لكان ذلك الزائد حاصلا فى الزمان، فيكون حصوله زائدا عليه. ويلزم التسلسل.
السؤال الثالث عشر: مقولة أن يفعل. وهى عبارة عن تأثير الشيء فى الشيء. وتأثير الشيء فى الشيء، يمتنع أن يكون أمرا مغايرا لذات الأثر، اذ لو كان مغايرا لكان ذلك المغاير أما أن يكون جوهرا قائما بنفسه. وذلك محال. لأنا نعلم بالضرورة أن كون الشيء مؤثرا فى غيره ليس جوهرا قائما بنفسه مباينا عن ذات المؤثر وذات الأثر. واما أن يكون عرضا قائما بذلك، فحينئذ يكون مفتقرا اليه، فحينئذ يكون ممكنا لذاته، فحينئذ يكون تأثير المؤثر فى حصول تلك المؤثرية زائدا عليها. ويلزم التسلسل. وهو محال.
وأيضا: مقولة أن ينفعل. وهى قبول الشيء للشيء. لو كانت أمرا زائدا، لكان ذلك القبول عرضا. فتكون موصوفية ذلك المحل بذلك القبول أمرا زائدا على ذلك القبول. ولزم التسلسل.
وهذه جملة دلائل نفاة هذه الأغراض النسبية.
وأما حجة المثبتين لها: فهى فى الكل شيء واحد. وهى أن المفهوم
ج ١، ص: ١٠٥
من كون الشيء مؤثرا فى الغير وقابلا للغير، ومن كونه أبا وابنا، مغاير للمفهوم من تلك الذات المخصوصة. بدليل: أنه يمكن تعقل تلك الذات المخصوصة مع الذهول عن هذه النسب المخصوصة. وبالضد. وذلك المفهوم المغاير ليس سلبا محضا، لأن قولنا مؤثر، نقيض لقولنا ليس بمؤثر، الذي هو سلب فى الحقيقة. ورافع السلب ثبوت. فهذه المفهومات أمور ثبوتية زائدة على الذات.
ثم قالوا: ان حجة المخالف ليس الا التزام التسلسلات. ونحن فلتزمها.
وأجاب الأولون بأن قالوا: أما ابطال التسلسل فسيأتى بطريق التطبيق المذكور فى فصل «تناهى الأبعاد» وأيضا: فهب أنكم التزمتم بهذه التسلسلات، الا أن المحال لازم مع ذلك. فان التسلسل انما يعقل فى أمور، يلتصق كل واحد منها بغيره، لا الى نهاية. الا أن القول بكون النسبة أمرا وجوديا زائدا أبدا، يمنع من هذا الالتصاق، لأن كل شيئين يفرضان متلاصقين، فالتصاقهما متوسط بينهما. فالملتصقان غير ملتصقين.
هذا خلف.
السؤال الرابع عشر: مقولة الأين. عبارة عن نسبة الشيء الى مكانه.
والتحقيق أن يقال: انه عبارة عن كون الجسم حاصلا فى حيزه المعين.
ثم إن الجسم ان حصل فى حيز بعد ان كان حاصلا فى غيره، فهو الحركة. وان حصل فى حيز مع أنه كان قبل ذلك فى غير ذلك الحيز فهو السكون. وان حصل جسمان فى حيزين يتخللهما ثالث، فهو الافتراق. وان كان لا يتخللهما ثالث فهو الاجتماع.
أما الفلاسفة. فانهم لا يقولون: الحركة عبارة عن الحصول فى الحيز بعد أن كان فى غيره. بل يقولون: انها انتقال من الحيز الأول الى الثاني.
ويجب هذا الكلام عود سنذكره فى فصل الحركة من أول الطبيعيات.
ج ١، ص: ١٠٦
وأما السكون. فقد اتفقوا على أنه عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك. وزعموا: أن السكون أمر عدمى. واتفقوا: على أن حصول الجسم فى الحيز على سبيل الاستمرار من مقولة الأين، واتفقوا على أن مقولة الأين صفة ثبوتية. وعند هذا يغلب على ظنى: أن النزاع الواقع بينهم وبين المتكلمين فى أن السكون عدم أو ثبوت؟: نزاع لفظى. وذلك أن الجسم اذا سكن، فقد حصل هناك أمران:
أحدهما: زوال الحركة وعدمها. والثاني: حصوله فى ذلك الحيز على نعت الدوام والاستمرار.
- فهو أمر ثابت- فان عنيت بالسكون الأمر الأول فهو عدم، وان عنيت به المعنى الثاني فهو وجود.
فثبت: أن الاتفاق حاصل بين الفلاسفة والمتكلمين من طريق المعنى.

وهذا هو الكلام الملخص فى هذه المقولات.
ولنرجع الى حكاية كلام «الشيخ»
***
قال الشيخ: «كل لفظ مفرد يدل على شيء من الموجودات، فاما أن يدل على جوهر، وهو ما ليس وجوده فى موضوع قائم بنفسه. مثل انسان وخشبة» التفسير: فيه مسألتان:
المسألة الأولى: السبب فى ايراد هذا الباب فى المنطق: أن المقصود من المنطق تركيب علوم أو ظنون، يتوصل بها الى استعلام المجهول. ومعرفة التركيب مشروط بمعرفة المفردات. ولهذا السبب وجب الابتداء بذكر المفردات. وهو كتاب «قاطيغورياس» ثم بالتركيب الأول، وهو التركيب الخبرى. وهو كتاب «باريرميناس» ثم بالتركيب الثاني وهو التركيب القياسى. وهو كتاب «أنولوطيقا الأولى»
ج ١، ص: ١٠٧
المسألة الثانية: الجوهر. هو الموجود لا فى موضوع. وقد عرفت تفسير الموضوع. وقوله: «مثل انسان وخشبة» فهذا مثال ذكره للجوهر، وانما قال: «مثل انسان وخشبة» ولم يقل مثل الانسان والخشبة. لأن قولنا انسان، المراد منه: انسان معين فى نفسه، غير مبين المعين بحسب اللفظ. فانك اذا قلت: رأيت انسانا واشتريت خشبة، لم ترد به الا ما ذكرنا. وأما قولنا: الانسان والخشبة فهو لفظ دال على ماهيته الكلية. فقولنا: انسان وخشبة اشارة الى جوهر جزئى، وقولنا:
الانسان والخشبة، اشارة الى جوهر كلى. وقد ثبت أن الجزئى أولى بالجوهرية من الكلى. فلهذا السبب أورد المثال من الجزئى، لكونه أقوى واكمل فى طبيعة الجوهرية.
***
قال الشيخ: «واما أن يدل على كمية وهو ما لذاته يحتمل المساواة بالتطبيق أو التفاوت فيه. إما تطبيقا متصلا فى الوهم كالخط والسطح والعمق والزمان، واما منفصلا كالعدد» .
التفسير: لفظ الكتاب يدل على أنه عرف الكمية بأنها التي تقبل المساواة والمفاوتة، بسبب التطبيق. ولقائل أن يقول: هذا التعريف خطأ فان المساواة لا يمكن تعريفها الا بأنها اتحاد فى الكمية. والدليل عليه:
أن الاتحاد أن وقع فى الكمية سمى بالمساواة، وان وقع فى الكيفية سمى بالمشابهة، وان وقع فى الوضع سمى بالموازاة، وان وقع بالماهية سمى بالمماثلة. فثبت: أن المساواة لا يمكن تعريفها الا بأنها اتحاد فى الكمية.
والاتحاد فى الكمية لا يمكن تعريفه الا بالكمية. فلو عرفنا المساواة بالكمية، والكمية بالمساواة، لوقع الدور. وانه باطل. وأما التطبيق فهو عبارة عن وضع أحد المقدارين على الآخر، بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه. وعلى هذا فانه لا يمكن تعريف التطبيق الا بالمقدار، فلو عرفنا المقدار به لزم الدور.
ج ١، ص: ١٠٨
وأيضا: فيه شيء آخر، وهو أن التطبيق من خواص المقدار، والمقدار نوع من أنواع الكم. فتعريف الجنس بصفة لا توجد الا فى أحد أنواعه يكون خطأ. ويمكن أن يجاب عنه: بأن المساواة والمفاوتة والمطابقة أمور محسوسة، فلا حاجة الى تعريفها بغيرها. وعلى هذا الطريق، فانه يندفع الدور. وأما قوله: «تطبيقا متصلا فى الوهم كالخط والسطح والعمق والزمان، واما منفصلا كالعدد» فاعلم: أنا ذكرنا تفسير الكم المتصل والكم المنفصل. وانما قال متصلا فى الوهم، لأنه أراد أن يذكر المتصل على وجه تندرج فيه المقادير والزمان، والمتصل فى نفس الأمر لا يندرج فيه الزمان، لأن أحد طرفيه الماضى «٢» والتالى- وهو المستقبل- هما معدومان. واتصال المعدوم بالمعدوم فى نفس الأمر محال.
وأما اتصالهما فى الذهن فغير ممتنع. لأن الذهن يستحضر صورة كل واحد منهما، ويحكم باتصال أحدهما بالآخر. فالاتصال الذهنى أوسع حالا من الاتصال الخارجى، لأن الأول يدخل فيه الزمان والمقدار. والثاني لا يدخل فيه الزمان. فلهذا السبب قال: تطبيقا متصلا فى الوهم. وقد جاء فى بعض النسخ: واما منفصلا كالعدد والقول، الا أن هذا خطأ.
لأن الكم المنفصل عند «الشيخ» ليس الا العدد. فأما القول فانه بين فى كتبه البسيطة: أنه ليس بكم متفصل البتة.
***
قال الشيخ: وأما على كيفية وهو كل هيئة غير الكمية مستقرة، لا نسبة فيها. مثل البياض والصحة والقوة والشكل» التفسير: هذه

هى «٣» المقولة الثالثة. وهى مقولة الكيف. وهذا الكلام يشتمل على تعريف ماهية الكيف، وعلى ذكر أنواعه الأربعة. أما تعريف ماهيته: فهو قوله: «هيئة غير الكمية مستقرة، لا نسبة فيها» فهذه قيود أربعة:
ج ١، ص: ١٠٩
الأول: الهيئة. والمراد من الهيئة: الصفة. وعلى هذا التقدير فكل عرض فهو هيئة من الهيئات. والدليل على صحة ما ذكرناه: أنك تعلم أن العرض محصور فى ثلاثة أقسام: ما يقتضى القسمة وهو الكمية. وما يقتضى النسبة وهو المقولات النسبية. وما لا يقتضى لا قسمة ولا نسبة. وهو الكيفية. فلما ذكر لفظ الهيئة فى تعريف الكيفية. دل ذلك على أن كل كيفية فهى هيئة. ولما ذكر بعد ذلك أنه غير الكمية وغير النسبية، دل على أن الكمية والنسبة داخلان تحت لفظ الهيئة. والا لما احتيج بعد ذكر لفظ الهيئة الى التنصيص على اخراج ما يقتضى القسمة والنسبة. واذا كان كذلك فهذا يدل على أن لفظ الهيئة يتناول جميع الأعراض. فعلى هذا لفظ الهيئة ولفظ العرض ولفظ الصفة يقرب من أن يكون ألفاظا مترادفة.
فصار قوله كل هيئة الى كل صفة وكل عرض.
وأما القيد الثاني: وهو قوله «غير الكمية» فاعلم أن ذلك يقتضي تعريف الكيفية بسلب الكمية. وذلك غير جائز، لأن تصور عدم الشىء أخفى من تصور ذلك الشىء، فتصور سلب الكمية أخفى من تصور الكمية المساوى لتصور الكيفية. والأخفى من المساوى يكون أخفى. فيلزم أن يكون تعريف الكيفية بسلب الكمية تعريفا للشىء بنفسه وبما هو أخفى منه.
وأيضا: فليس تعريفه الكيفية بسلب الكمية أولى من العكس. وهو تعريف الكمية بسلب الكيفية.
وأما القيد الثالث: وهو قوله مستقرة. فالمراد من ذكره: الاحتراز عن الأعراض التي لا تكون قارة، مثل الزمان والحركة. لكن فيه اشكال.
وهو أن القوم اتفقوا على أن جميع الأعراض المحسوسة بالحواس الخمس، داخلة فى مقولة الكيف، واذا كان كذلك، وجب أن يكون الصوت فى مقولة الكيف، مع أنه عرض غير قار الذات. أما أولا: فالجنس شاهد عليه.
وأما ثانيا: فلأنه معلول الحركة. والحركة غير قارة. ومعلول غير القار يجب أن يكون غير قار.
ج ١، ص: ١١٠
وأما القيد الرابع: وهو قوله ولا نسبة فيها. فالمراد جعل سلب النسبة جزءا من أجزاء هذا التعريف. والكلام عليه عين ما ذكرناه فى سلب القسمة.
واذا عرفت هذا فنقول: السؤال قائم من وجهين:
الوجه الأول: أن حاصل هذا التعريف يرجع الى تعريف هذه المقولة بسلب سائر المقولات. وذلك خطأ. لأنها متساوية الدرجة فى المعلومية والمجهولية فكان تعريف بعضها بسلب الباقى خطأ. بل لو قلنا: إن أظهر أنواع الأعراض هو الكيف، لصدقنا. وحينئذ يكون تعريفه بسلب الباقى تعريفا للأظهر بالأخفى. وانه باطل.
والوجه «٤» الثاني: انه أرجع حاصل هذا التعريف الى تبدين ثبوتيين، وقيدين سلبيين. أما القيدان الثبوتيان: فأحدهما: كونه هيئة وعرضا. والثاني: كونه مستقرا. وكل واحد منهما أمر خارج عن الماهية.
وأما القيدان السلبيان: فأحدهما: سلب الكمية. والثاني: سلب النسبة.
ولا شك أنهما خارجان عن الماهية. واذ ثبت هذا، لزم القطع بأن مقولة الكيف أمر خارج عن الماهية. واذا كان كذلك فكيف جعلوه جنسا لما تحته؟
فهذا هو البحث عما ذكره «الشيخ» هاهنا فى تعريف الكيف.
وأما المقام الثاني: وهو ذكر أنواعه الأربعة. فقد عرفت أن أحد انواعه: هو الكيفيات المحسوسة بأحد الحواس الخمس. فان كانت راسخة سميت انفعاليات، وان كانت غير راسخة سميت انفعالات.
وثانيها: الكيفيات المختصة بذوات الأنفس. فان كانت راسخة سميت ملكة، وان كانت غير راسخة سميت حالا. وثالثها: القوة واللاقوة. فالقوة كالصلابة واللاقوة كاللين. ورابعها: الكيفيات المختصة بالكميات.
واذا عرفت هذا فقوله: مثل البياض والصحة والقوة والشكل، اشارة الى ذكر مثال لكل واحد من تلك الأنواع الأربعة. فالبياض مثال للكيفيات
ج ١، ص: ١١١

المحسوسة، والصحة مثال للكيفيات النفسانية، والقوة مثال للنوع المسمى بالقوة، والشكل مثال للنوع المسمى بالكيفيات المختصة بالكميات.

***

قال الشيخ: «وأما على الاضافة كالأبوة والبنوة» التفسير: هذه «٥» هى المقولة الرابعة. وهى مقولة الاضافة وذكر فى مثالها البنوة والأبوة، لأنهما اضافتان محضتان.

***

قال الشيخ: «وأما على الأين كالكون فى السوق والبيت» التفسير: الأين عبارة عن حصول الجوهر فى المكان. وهذا مفهوم ثابت. وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال صاحب البصائر: هذا أشد اشتباها بالمضاف من سائر المقولات. وفى التحقيق: ليس هو مجرد نسبته الى المكان، بل هو أمر زهيد، قد يتم بالنسبة الى المكان. وأقول: ظاهر هذا القول مشعر بأن النسبة الى المكان، توجب أمرا آخر، وذلك الغير هو الأين. وكان من حقه أن يشير الى ذلك الغير أنه ما هو؟ وأى شىء حقيقته؟ ثم انه من البعيد أن يكون مجرد النسبة موجبا أمرا حقيقيا. بل لو قلب الكلام من ادعى اثبات صفة حقيقية توجب هذه النسبة، لكان أولى. ثم نقول:

لا شك أن الجسم حاصل فى الحيز، ولا شك أن حصوله فى الحيز نسبة مخصوصة بينه وبين الحيز. وهذه النسبة مغايرة لذات الجسم. ثم اختلفوا فى أنه هل قام بالمحل معنى يوجب هذه النسبة؟ فجمع من المتكلمين يثبتونه، ويسمون ذلك المعنى بالكون، ويسمون تلك النسبة بالمكانية. وزعموا: أن الكون علة للكائنية. وقوم آخرون ينكرون ذلك.

وقد طالت الخصومات فى هذا الموضع. فاما أن يقال: إن هذه النسبة

ج ١، ص: ١١٢

توجب حصول هذا المعنى، غير النسبة. وهذا على خلاف العقل، ولم يقل به أحد.

المسألة الثانية: قالت الفلاسفة: من الأين ما هو أين حقيقى، وهو كون الشىء فى مكانه الخاص به، الذي لا يسكن فيه غيره، ككون الماء فى الكوز، ومنه ما هو أين غير حقيقى، كما يقال: فلان فى البيت. ومعلوم أن جميع البيت لا يكون مشغولا به بحيث يماس ظاهره جميع جوانب البيت. وأبعد منه الدار، وابعد منه البلد، بل الاقليم، بل المعمورة، بل الأرض بل العالم. وأقول: لا شك أن النسبة المخصوصة انما حصلت لذات الجسم بالنسبة الى الحيز الذي هو فيه، فأما بالنسبة الى سائر الأحياز فغير حاصلة البتة.

المسألة الثالثة: قد عرفت أن الشىء انما يكون جنسا اذا كانت الأمور المندرجة تحته مخالفة بالحقيقة والماهيات. فلأجل هذا قالوا: الكون فى المكان الذي عند المحيط مضاد للكون فى المكان الذي عند المركز لأنهما معنيان لا يجتمعان، ويتعاقبان على الموضوع الواحد، وبينهما غاية للخلاف. وأقول: التحقيق أن حصول الجسم فى كل حيز بعينه يخالف بالماهية حصوله فى الحيز الآخر، لأن ماهيات النسب متعلقة بالمنسوبات.

فاذا كانت المنسوبات متغايرة، فالنسبة مع هذا المنسوب يستحيل حصولها مع المنسوب الآخر، وبالضد. ومتى كان الأمر كذلك كانت تلك النسب مختلفة بالماهية.

***

قال الشيخ: «واما على متى. كالكون فيما مضى، او فيما يستقبل، لا فى زمان بعينه» التفسير: فيه مسألتان:

المسألة الأولى: لقائل أن يقول: أنه لا يجوز أن يكون وجود كل شىء متعلقا بمتى. ويدل عليه وجهان:

ج ١، ص: ١١٣

الأول: ان ذلك الشىء ان كان عدما محضا فهو المراد، وان كان وجودا وجب أن يكون متعلقا بمتى آخر، لا الى نهاية.

الثاني: ان الحصول فى الزمان لو كان زائدا على الذات، لكان ذلك الزائد حاصلا فى ذلك الزمان أيضا. ولزم التسلسل. وهو محال. ولما بطل ذلك، علمنا أنه محض عمل الوهم والخيال.

المسألة الثانية: الزمان ينقسم تارة «٦» الى ما يجرى مجرى الأنواع له، وهو التقسيم الى الماضى والمستقبل، ولا يجوز تقسيمه الى الحاضر، لأن الحاضر آن والآن غير منقسم. والزمان ليس نفس لآن، وغير مركب من الآنات. وتارة أخرى الى ما يجرى مجرى التقسيم بالعوارض، كقولنا: زمان طلوع الشمس وزمان مبعث محمد صلّى الله عليه وسلم فقوله:

كالكون فيما مضى أو فيما يستقبل، اشارة الى النوع الأول، وقوله فى زمان بعينه، اشارة الى النوع الثاني»
***
قال الشيخ: «وأما على الوضع لكل هيئة للكل من جهة جهات أجزائه، كالقيام والقعود والركوع والسجود» التفسير: لفظ «الشيخ» فى تعريف مقولة الوضع مضطرب فى جميع كتبه. والذي حصلته فى هذا الباب أن يقال: لا شك أن بدن الانسان مركب من الأجزاء. ولا شك أن لكل واحد من أجزاء بدنه الى الجزء الآخر نسبة مخصوصة. فلا يقال: الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسب بعض تلك الأجزاء الى البعض. فان الانسان اذا قلب حتى صار رأسه موضوعا على الأرض، ورجلاه فى الهواء، فالنسب التي بين أجزاء بدنه باقية فى هذه الحالة كما كانت قبل هذه الحالة، والوضع قد تبدل.

بل الصحيح أن يقال: ان لكل واحد من أجزاء بدنه الى الجزء الآخر

ج ١، ص: ١١٤

نسبة، ولكل واحد من تلك الأجزاء الى الأمور الخارجة عنها أيضا نسبة أخرى. فاذا قلب الانسان حتى صار رأسه موضوعا على الأرض، ورجلاه فى الهواء. فالنسبة الحاصلة بين أجزاء البدن باقية. لكن النسب الحاصلة بين كل واحد من تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها غير باقية.

فثبت: أن الوضع الخاص يعتبر فى الحقيقة مجموع لأمرين: أحدهما ما بين تلك الأجزاء من النسب. والثاني: ما بين تلك الأجزاء فى الأمور الخارجة عنها من النسب. واذا عرفت هذا فنقول: الوضع هيئة حاصلة للكل بسبب ما بين تلك الأجزاء من النسب، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب. فهو كهيئة القيام والقعود والركوع والسجود.

وليس لقائل أن يقول: ليس هاهنا هيئة أخرى غير تلك النسب.

المخصوصة. وذلك أن تلك النسب عارضة لكل واحد من الأجزاء. أما هذه الهيئة المخصوصة المسماة بالوضع فانها عارضة للجملة، لا لشيء من آحاد الأجزاء. فظهر الفرق.
***
قال الشيخ: «وأما على الملك والجدة كالتلبس والتسلح» التفسير: اذا صار الشيء محيطا بغيره فهو على وجهين:

أحدهما: بحيث ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به. وهذا هو الملك والجدة كالتسلح والتلبس. والثاني: أن لا ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به، وهو الأين. ولما كان هذان القسمان كالنوعين لشيء واحد، وهو كون الشيء محاطا بغيره. وذلك هو الأين. فلهذا السبب يقول «الشيخ» فى كتبه: أنه عسر على فهم هذه المقولة.
***
ج ١، ص: ١١٥

قال الشيخ: «وأما على أن يفعل شيء مثلما يقال هو ذا يحرق، هو ذا يقطع» التفسير: قد يقال: السكين تقطع والنار تحرق، قد يراد به:

كونه موصوفا بالصفة التي لأجلها يصلح لهذا التأثير. وقد يراد به:

كونه مؤثرا فى هذا الأثر (ومراده) بقوله أن يفعل: هو الثاني لا الأول.

ولما كان قولنا: المسكين يقطع والنار تحرق، مستعملا فى الأمرين، أراد «الشيخ» أن يبين أحدهما عن الآخر، فقال: هو ذا يحرق، هو ذا يقطع، ويريد به: أن هذه المقولة عبارة عن هذا التأثير، لا عن القوة التي هى المبدأ لصلاحية هذا التأثير. واعلم: أنه ليس من شرط مقولة أن يفعل، أن يكون التأثير تأثيرا متبدل الحال متغير النعت، كما فى التقطيع والتحريق، بل سواء كان ذلك كذلك، أو كان تأثيرا باقيا مستمرا- كتأثير قدرة الله تعالى فى وجود العالم- فانه من باب مقولة أن يفعل.
***
قال الشيخ: «واما على أن ينفعل (شيء) «٨» مثل ما يقال هو ذا ينقطع. هوذا يحترق» التفسير: وقد يقال اللحم ينقطع، بمعنى له صلاحية أن ينقطع.

والقطن يحترق بمعنى أن له صلاحية أن يحترق.

وقد يقال أيضا: ينقطع ويحترق بمعنى كونه قابلا لهذه الآثار قبولا بالفعل. ولأجل الفرق بين هذين الأمرين، قال: هوذا ينقطع، هوذا يحترق.

وهاهنا آخر الكلام فى «قاطيغورياس»
ج ١، ص: ١١٧
الفصل الثالث فى باريرارمينياس
Hermeneis peri-
قال الشيخ: «اللفظ الذي يقع على أشياء كثيرة. إما أن يقع بمعنى واحد على السواء وقوع الحيوان على الانسان والفرس ويسمى متواطئا. وإما أن يقع بمعان متباينة وقوع العين على الدينار والبصر، ويسمى مشتركا. واما أن يقع بمعنى واحد، لا على السواء ويسمى مشككا، وقوع الموجود على الجوهر والعرض» التفسير: التقسيم الصحيح أن يقال: المنطوق به أما أن يكون لفظا واحدا، أو ألفاظا كثيرة. أما القسم الأول فاما أن يفيد معنى واحدا أو معانى مختلفة. فان أفاد معنى واحدا، فذلك المعنى الواحد إما أن يكون معنى يمتنع كونه مشتركا فيه بين كثيرين- وهو الاسم العلم- أو لا يمتنع كونه مشتركا بين كثيرين. وحينئذ إما أن يكون حصول ذلك المفهوم فى تلك الصور بالسواء، أو لا يكون. والأول هو اللفظ المتواطئ. كوقوع لفظ الانسان على جميع الأشخاص الانسانية، أو لا بالسواء. وهو كوقوع لفظ الموجود على الجوهر والعرض، فان الجوهر أولى بالموجودية منه بالعرض. وهو المشكك. وأما ان كان اللفظ الواحد يفيد معانى كثيرة، فهذا هو اللفظ المشترك. هذا كله اذا كان المنطوق به لفظا واحدا.
أما اذا كان المنطوق به ألفاظا كثيرة. فمدلول كل واحد منها اما أن يكون شيئا واحدا، أو أشياء كثيرة. والأول هو الألفاظ المترادفة والثاني هو الألفاظ المتباينة.
ج ١، ص: ١١٨
فهذا هو التقسيم الصحيح فى هذا الباب.
و «الشيخ» ذكر من جملة هذه الأقسام أمورا ثلاثة فقط: الألفاظ المتواطئة، والألفاظ المشككة، والألفاظ المشتركة. ويشبه أن يقال: انما اقتصر على ذكر هذه الثلاثة فقط، لأن المنطقيين محتاجون الى معرفة الفرق بين الاسم المتواطئ وبين الاسم المشترك. فان اللفظ اذا كان متواطئا أمكن تحديد مسماه بحد واحد، واذا حكم عليه بحكم واحد كانت القضية واحدة. وبه تتم معرفة النقيض والعكس، وبه يتم أمر القياسات.
واذا كان اللفظ مشتركا اختلت هذه الأمور. فأما البحث عن الألفاظ المترادفة والمتباينة، فانما ينتفع به فى صناعة اللغة، وفى أبواب الفصاحة. والبحث العلمى قليل التعلق بها، فلهذا السبب اقتصر «الشيخ» على ذكر هذه الأقسام الثلاثة. وأقول: ان الأظهر أن «الشيخ» ذكر المتواطئ أولا، ثم ذكر عقيبه المشكك، ثم ذكر المشترك. وذلك لأن المجانسة بين المتواطئ وبين المشكك أكثر، فان مفهوم اللفظ إما أن يكون واحدا أو كثيرا، فان كان واحدا فحصول ذلك المفهوم الواحد فى المواضع الكثيرة ان كان بالسوية فهو المتواطئ، أو لا بالسوية فهو المشكك. فالمتواطئ والمشكك نوعان تحت جنس واحد قريب. وهو أن يكون مفهوم اللفظ واحدا. واذا كان كذلك فالأغلب على الظن أن تقديم المشترك على المشكك كان من تحريف الناسخ. وأن «الشيخ» ذكر المتواطئ أولا، والمشكك ثانيا، والمشترك ثالثا.
***
قال الشيخ: «الاسم: لفظ مفرد يدل على معنى (من غير دلالة على زمانه «٢») المحصل. والكلمة وهى الفعل: لفظ مفرد يدل على معنى، وعلى زمانه. كقولنا: مضى» التفسير: اللفظ المفرد إما أن يكون مفهومه مستقبلا بأن يخبر به
ج ١، ص: ١١٩
أو لا يكون. مثال الأول: أن القائل اذا قال: من هذا الرجل؟ فاذا قيل:
زيد، تحصل الفائدة، وان قيل: أى شيء فعل فلان؟ فقيل: ضرب أو قتل، فانه تحصل الفائدة. أما اذا قيل: فى أو على، فانه لا تحصل فائدة. واذا عرفت هذا فنقول: الذي لا يصح أن يخبر به البتة هو الحرف. والذي يصح أن يخبر به على قسمين: فانه اما أن يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين الذي لذلك المعنى وهو الفعل، أو لا يدل. وهو الاسم. والمذكور فى هذا الكتاب هو الاسم. أما الحرف فغير مذكور.
ولعله سقط من قلم الناسخ.
***

قال الشيخ: «القول كل لفظ مركب» التفسير: اعلم: أن التركيب يقع على وجوه. وذلك لأن الحاجة الى القول هى دلالة المخاطب على ما فى نفس المخاطب. والدلالة اما أن تراد لذاتها، أو لشيء آخر يتوقع أن يكون من جهة المخاطب. والتي تراد لذاتها هى الاخبار، اما على وجهه، أو محرفا عنه الى صيغة التمنى والتعجب، أو غير ذلك. فما هو فى قوة الاخبار، أنك اذا قلت:
نيتك تأتيني، استشعر من هذا: أنك مريد لاتيانه، والذي يراد لشيء يتوقع كونه من المخاطب، فاما أن يكون ذلك دلالة أو فعلا غير الدلالة فان أردت الدلالة فتكون المخاطبة استفهاما، وان أريد عمل من الأعمال غير الدلالة، فهو من المساوى: التماس، ومن الأعلى للأدنى: أمر ونهى، ومن الأدون للأدنى: دعاء. هذا ما ذكره «الشيخ» فى «الشفاء» ولنا فيه بحث مستقصى ذكرناه فى كتاب «الهدى»
***
قال الشيخ: «القول الجازم ما احتمل ان يصدق به أو يكذب.
وهو القضية» التفسير: هذا التعريف يقتضى تعريف الشيء، بما لا يعرف الا به.
ج ١، ص: ١٢٠
أما الأول فلأن التصديق بالشيء والتكذيب به عبارة عن الاخبار عن كون ذلك الشيء صدقا أو كذبا، فصار تقدير هذا الكلام: الخبر ما يمكن الاخبار عنه بأنه صدق أو كذب. وأما الثاني: فلأن التصديق والكذب نوعان للخبر. والنوع لا يمكن تعريفه الا بالجنس. فالصدق والكذب لا يمكن تعريفهما الا بالخبر، فاذا عرفنا الخبر بهما. لزم الدور. وهو محال.
والمختار عندنا: أن ماهية الخبر غنية عن التعريف. وبرهانه: أن كل واحد يحكم بأنه موجود، وليس بمعدوم، حكما بالبديهة. واذا كان تصور هذا الخبر الخاص بديهيا، وجب أن يكون تصور هذا الخبر، أولى أن يكون بديهيا.
***
قال الشيخ: «القضية الحملية هى التي يحكم فيها بوجود شيء، هو المحمول لشيء هو الموضوع، أو بعدمه له «٣» كقولنا: زيد كاتب، زيد لبس بكاتب. والأول يسمى ايجابا والثاني يسمى سلبا» التفسير: فيه مسائل:
المسألة الأولى: الحمل قسمان: حمل مواطأة. كقولنا: المتحرك جسم. وحمل اشتقاق كقولنا الجسم متحرك. وأما حمل المواطاة فليس معناه أن المحمول يحكم بوجوده للموضوع. فانا لا نقول: الجسم حصل للمتحرك. وذلك لأن المتحرك شيء ما له الحركة. وذلك الشيء لم يحصل له الجسم، بل هو عين الجسم، فكان قوله: «القضية الحملية هى التي حكم فيها بوجود شيء هو المحمول، لشيء هو الموضوع» لا يصدق فى هذا القسم من الحمل.
المسألة الثانية: قوله: «القضية الحملية هى التي يحكم فيها بوجود شيء لشيء» أعم من قولنا هى التي حكم فيها بوجود الشيء لشيء آخر.
ج ١، ص: ١٢١
ولأجل هذه الدقيقة دخل تحت هذا التعريف، الحكم بوجود الشيء فى نفسه، والحكم بوجود شيء آخر له.
المسألة الثالثة: السلب رفع الحمل. ورفع الحمل لا يكون حملا، بل السالبة انما تسمى حملية لكونها محتملة للحمل، لا لأجل حصول الحمل.
***
قال الشيخ: «القضية الشرطية (المتصلة) «٤» هى التي يحكم فيها بتلو قضية، يسمى تاليا لقضية أخرى يسمى مقدما، أو لا بتلوها «٥» والأول هو الايجاب (كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) «٦» والثاني السلب «٧» » التفسير: هاهنا سؤالان:
السؤال الأول: الحكم على الشيء بالشيء يعتمد على كون المحكوم عليه باقيا حال حصول ذلك الحكم. وكون المحكوم به باقيا حال حصول ذلك الحكم، فلو كان المحكوم عليه بكونه مقدما والمحكوم به بكونه تاليا هو القضية من حيث انها قضية، لوجب أن تكون القضية من حيث انها قضية باقية حال ما جعلت مقدما أو تاليا. ومعلوم أنه ليس كذلك.
أما أولا فلأنهم نصوا فى كتبهم على أنه عند دخول حرف الشرط على القضية، فانها لآ تبقى قضية. وعند دخول حرف الجزاء على الأخرى، فانها ما بقيت قضية.
ج ١، ص: ١٢٢
وأما ثانيا: فلأن شرط كون القضية قضية، كونها محتملة للتصديق والتكذيب. ومعلوم أن المقدم وحده مع دخول حرف الشرط عليه، والتالى وحده مع دخول حرف الجزاء عليه، لا يقبل التصديق والتكذيب. فثبت:
أن المحكوم عليه بكونه مستلزما لشيء والمحكوم عليه بكونه لازما، ليس هو القضية، بل المراد من قولنا: ان كانت الشمس طالعة فالنهار

موجود، هو أن طلوع الشمس يستلزم وجود النهار. واذا عبرنا عن القضية الشرطية بهذه العبارة، صارت حملية. فثبت: أنه لا فرق بين القضية الحملية وبين القضية الشرطية الا فى محض العبارة.

السؤال الثاني: انا اذا قلنا: القضية الفلانية لازمة للقضية الفلانية الأخرى، فهذه القضية حملية بالاتفاق، مع أنا حكمنا فيها بملازمة قضية لقضية أخرى فان قالوا: هذا انما يلزم لو أنه قال: القضية الشرطية هى التي حكم فيها بلزوم قضية لقضية أخرى. وهو لم يقل هذا. بل قال: هى التي حكم فيها بتلو قضية تسمى تاليا لقضية أخرى، تسمى مقدما. وكون الملزوم يسمى بالمقدم، وكون اللازم يسمى بالتالى، انما يكون اذا كان ذلك الملزوم وذلك اللازم جزءا من القضية الشرطية. ونقول حينئذ: لا يمكن تعريف كون المقدم مقدما وكون التالى تاليا الا بالشرطية. فاذا عرفنا الشرطية بهما، لزم الدور. وهو باطل.

***

قال الشيخ: «الشرطية المنفصلة هى التي حكم فيها بتكافؤ قضيتين بالعناد أو سلب ذلك. مثال الأول: أما أن يكون هذا العدد زوجا واما أن يكون فردا. مثال الثاني: ليس إما أن يكون هنا (العدد) «٨» زوجا وإما أن يكون اثنين «٩» »

ج ١، ص: ١٢٣

التفسير: هذا الكلام معترض عليه من وجوه:

الأول: انه ليس كل قضية حكم فيها بتكافؤ قضيتين فى العناد: هى منفصلة. الا ترى أنا نقول: كون العدد زوجا ينافى كون العدد فردا.

فهذه قضية حملية، مع أنا حكمنا فيها بالتعاند والتكافؤ. وأيضا: اذا قلنا: ليس البتة اذا كان العدد فردا كان منقسما بمتساويين. أو قلنا: كلما كان العدد فردا، فهو غير منقسم بمتساويين. فقد حكمنا فيه بالتكافؤ، مع أنها ليست شرطية منفصلة بل متصلة.

الوجه «١٠» الثاني: ان المنفصلة الحقيقية كقولنا: هذا العدد إما أن يكون زوجا أو فردا، لا يكفى فى كونها منفصلة حقيقية، حصول الحكم بوقوع التعاند بين أجزائها. لأنا اذا قلنا: هذا الجسم إما أن يكون حجرا أو شجرا، فقد حكمنا فيه بوقوع التعاند بين أجزائه، مع أنها ليست منفصلة حقيقية، بل الشرط فى كونها منفصلة حقيقية أن تكون أجزاؤها ممتنعة الاجتماع، ممتنعة الارتفاع. فهذا الشرط لا بد من رعايته ليحصل الانفصال الحقيقى.

الوجه الثالث: انه لا معنى لقولنا: اما أن يكون العدد زوجا واما أن يكون فردا، الا أن الزوجية والفردية لا يجتمعان ولا يرتفعان. واذا كان كذلك فحينئذ يرجع حاصل هذه القضية الى أنا وضعنا لمجموع قضيتين حمليتين هذه العبارة المخصوصة. فان كان التفاوت ليس الا (فى) هذا القدر فهو ضعيف. لأن التفاوت فى العبارات المحضة غير ملتفت اليه، وان كان فى أمر معقول حقيقى، فلا بد من الاشارة اليه. والقوم ما ذكروا ذلك البتة.

***

ج ١، ص: ١٢٤

قال الشيخ: «القضايا الحملية ثمان» ثم أخذ يذكرها مع أمثالها «١١» التفسير: موضوع القضية اما أن يكون شخصيا أو كليا.

وبتقدير كونه كليا. فاما أن لا يبين فيه كمية الحكم، واما أن يبين أن الحكم ثابت فى كل أفراده، وأما أن يبين أن الحكم ثابت فى بعض أفراده.

فهذه أربعة. وكل واحد منها، اما أن يحكم عليه بالايجاب أو بالسلب.

فالمجموع ثمانية.

مثال الشخصية الموجبة: قولنا: زيد كاتب. ومثال الشخصية السالبة: قولنا: زيد ليس بكاتب. ومثال المهملة الموجبة: قولنا: الانسان كاتب. ومثال المهملة السالبة: قولنا: الانسان ليس بكاتب.

ومثال الكلية الموجبة: قولنا: كل انسان كاتب. ومثال الكلية السالبة:

لا شيء من الانسان بكاتب. ومثال الجزئية الموجبة: قولنا بعض الناس كاتب. ومثال الجزئية السالبة: قولنا: ليس كل الناس بكاتب، أو قولنا: بعض الناس ليس بكاتب، أو قولنا: ليس بعض الناس بكاتب.

فهذا هو الاشارة الى حصر القضايا الحملية فى هذه الثمانية.

ج ١، ص: ١٢٥

وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى:

كل قضية موجبة فلها أجزاء ثلاثة: ذات الموضوع، وذات المحمول، والنسبة المخصوصة الحاصلة بينهما. بكون أحدهما موضوعا للآخر، وبكون ذلك الآخر محمولا عليه. والدليل عليه: أنا اذا قلنا: السماء كرة. فالمعقول من «السماء» أمر، والمعقول من «الكرة» أمر آخر، والمعقول من كون السماء موصوفة بأنها كرة أمر ثالث. بدليل: أنه يصح تعقل السماء وماهية الكرة مع الذهول عن كون السماء موصوفة بأنها كرة. والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم.

وأيضا: فالمثبت اذا أثبت أن السماء كرة. فاثباته متوجه الى هذه النسبة، والمبطل اذا أبطل أن السماء كرة، فابطاله متوجه الى هذه النسبة. فثبت: أن هذه النسبة مفهوم ثالث مغاير لذات الموضوع ولذات المحمول. فاما قولنا: الجسم له سواد. فالجسم هو الموضوع، والسواد فى الحقيقة هو المحمول. وقولنا له: هو الصفة الدالة على هذه النسبة المخصوصة. وقد يجيء فى كلام «الشيخ» أن السواد ليس بمحمول، بل المحمول هو الأسود. وهذا عندى ضعيف. لأن هاهنا ذاتا قائمة بالنفس وصفة قائمة بتلك الذات، وكون تلك الذات موصوفة بتلك الصفة، فالمحمول هو هذه الموصوفية. أما الصفة فليست الا السواد والبياض.

واذا عرفت هذا فنقول: ان كان المراد من المحمول ما ذكرناه، كانت النسبة خارجة عن المسمى، وحينئذ يحتاج الى لفظة ثالثة دالة على النسبة، وأما اذا كان المراد من المحمول ما ذكره «الشيخ» كانت النسبة المخصوصة أحد جزئى المعنى المفهوم من المحمول. واذا كان الأمر كذلك، فحينئذ يمتنع أفراد هذه النسبة بلفظة ثالثة زائدة. فلا يصح أن يقال:

زيد هو كاتب. لأن لفظ الكاتب دل بالتضمن على تلك النسبة. مكان أفراده بلفظة أخرى تكريرا محضا.

ج ١، ص: ١٢٦

المسألة الثانية:

انه ليس كل قضية ورد فيها لفظ السلب كانت سالبة، بل نقول: القضية اما أن تكون ثلاثية أو ثنائية.

فان كانت ثلاثية. ينظر. فان كان حرف الربط متقدما على حرف السلب كانت القضية موجبة معدولة. كقولنا زيد هو ليس ببصير. وذلك لأن الربط الموجب جعل ذلك الموصوف موصوفا بذلك السلب. وأما إن كان حرف الربط متأخرا عن حرف السلب، كانت القضية سالبة. كقولنا:

زيد ليس هو ببصير. وذلك لأن حرف السلب رفع ذلك الربط وأزاله.

فظهر بما ذكرنا: الفرق بين السالبة البسيطة، وبين الموجبة المعدولة. وهذا الفرق من المهمات «١٢» لأنا نقول: إن الشرط فى انتاج الشكل الأول كون صغراه موجبة. ثم إن الانتاج يحصل مع الصغرى الموجبة المعدولة من السالبة البسيطة. ولولا الفرق بين الموجبة المعدومة وبين السالبة البسيطة، والا لم يتم هذا الكلام.

وأما ان كانت القضية ثنائية. لم تتميز السالبة البسيطة عن الموجبة المعدولة الا ب (إحدى) طريقتين: أما بالنسبة أو بتخصيص «١٣» بعض الألفاظ بالسلب والبعض الآخر بالعدول.

المسألة الثالثة:

المهملة فى قوة الجزئية. فاذا قلت: الانسان ضاحك. فهذا الكلام لا يصدق الا اذا كان انسان واحد موصوفا بالضحك فى وقت من الأوقات. لأن السلب العام الدائم ينافى أصل الايجاب، ولا يتوقف صدقه على كون الكل موصوفا بذلك. فلا جرم أخذوا الضرورى وطرحوا ما لا ضرورة فيه. فقالوا: المهمل فى قوة الجزئى.

المسألة الرابعة:

الموجبة الكلية كقولنا: كل ج ب. لها شرائط بحسب موضوعها، وشرائط بحسب محمولها.

ولنذكر الآن الشرائط المعتبرة فى جانب الموضوع. وهى ستة:

ج ١، ص: ١٢٧

الأول: انا اذا قلنا: كل ج ب. فلا نعنى به الجيم الكلى، ولا كل الجيمات، من حيث هو كل، بل المراد: كل واحد واحد من الجيمات.

وقد سبق الفرق بين هذه المفهومات الثلاثة فى باب الكلى والجزئى.

الثاني: انا اذا قلنا: كل ج. فلا نعنى به الشيء الذي حقيقته أنه ج. ولا نعنى به الشيء الذي يكون موصوفا بأنه ج. بل نعنى به الشيء الذي يصدق عليه أنه ج. سواء كانت حقيقته أنه ج. أو كان شيئا موصوفا بأنه ج.

واعلم: انا اذا قلنا: المراد من قولنا كل ج أى كل ما كان موصوفا بأنه ج. لزم التسلسل. وذلك لأنا اذا سمينا ذلك الشىء الموصوف بالجيمية باسم، وليكن هو د. فاذا قلنا: وكل د. عنينا به أيضا:

ما يكون موصوفا بأنه د. والكلام فيه كما تقدم، فيلزم أن يكون كل شىء موصوفا، لشىء آخر، لا الى نهاية. وهو محال.

وأما ان قلنا: المراد من قولنا كل ج. أى كل ما كانت حقيقته وماهيته أنه ج. لزمنا أن لا ينعقد القياس المنتج البتة. لأنا اذا قلنا: كل ج ب.

وكل ب أ. فقولنا فى الكبرى: وكل ب أوجب أن يكون معناه: وكل ما كان موصوفا بأنه ب. فانه محكوم عليه بأنه أ. حتى يندرج الأصغر تحت هذا الحكم. اذ لو لم يكن المراد ذلك، بل كان المراد نفس كونه ب محكوم عليه بالألف، لم يلزم به اندراج الأصغر فى هذا الحكم، فلم يلزم ثبوت الأكبر للأصغر.

فأما اذا قلنا: المراد من قولنا: كل ج هو أن كل شىء صدق عليه أنه ج سواء كانت حقيقته أنه ج أو كان أمرا موصوفا بأنه ج فعلى هذا التفسير تزول كل تلك الاشكالات.

الشرط الثالث: اذا قلنا: كل ج فلا نعنى به ما يكون ج دائما أو وقتا ما، أو بحسب شرط ما. وذلك لأن الذي صدق عليه أنه ج أعم من الذي صدق عليه أنه ج دائما، أو لا دائما أو بحسب وقت، أو بحسب شرط. هذا هو المذكور فى الكتب.

ج ١، ص: ١٢٨

ولقائل أن يقول: انا اذا أردنا أن تأخذ الوصف الذي جعلنا الموضوع معه موضوعا على سبيل الاطلاق العام، وجب أن نأخذه على هذا الوجه.

الا أن ذلك غير واجب. فان لنا أن نقول: كل ما كان موصوفا بالوصف الفلانى على سبيل الضرورة. فهو كذا. وكل ما كان موصوفا بالوصف الفلانى بدوام خال من الضرورة. فهو كذا. وكل ما كان موصوفا بالوصف الفلانى، مع شرط اللادوام. فهو كذا.

وبالجملة: فجميع الجهات التي نعتبرها فى كيفية ثبوت المحمول للموضوع، يمكن أيضا اعتبارها بالوصف الذي جعل الموضوع معه موضوعا. واذا اعتبرنا هذه الجهات فى وصف الموضوع وفى اثبات المحمول له، ثم ركبنا البعض مع البعض، كثرت القضايا كثرة عظيمة.

الشرط الرابع: قالوا: اذا قلنا: كل ج فلا نعنى به ما يكون موصوفا بأنه ج فى الخارج، اذ لو كان المراد ذلك، لكنا اذا قررنا موت الأفراس بالكلية، حتى لم يبق فرس أصلا، فحينئذ وجب أن يكذب قولنا: كل فرس حيوان. قالوا: بل المراد من قولنا: كل ج ما يكون جيما بحسب الغرض العقلى.

وأقول: هذا الكلام محتاج الى مزيد تفسير وتلخيص، وتحقيقه:

انه قد يراد بالجيم ما يكون جيما فى الأعيان، وقد يراد به الأمر الذي لو وجد فى الأعيان لكان جيما. فان عنينا بقولنا: كل ج المفهوم الأول، فعند موت الأفراس بالكلية، لا يصدق ان كل فرس حيوان، أما لو عنينا المعنى الثاني، صدق قولنا: كل فرس حيوان، سواء حصل الفرس فى الوجود الخارجى، أو لم يحصل.

الشرط الخامس: زعم «الشيخ أبو نصر الفارابى» أن قولنا:

كل ج أى كل ما لا يمتنع أن يكون ج وانما اختار هذا التفسير حتى يصير القياس المركب من المقدمتين الممكنتين قياسا بينا. مثل قولنا: كل ج يمكن أن يكون ب ثم قلنا: وكل ب على أن يكون أ. فهذا ينتج انتاجا بينا:

أن كل ج يمكن أن يكون أ. لأن الصغرى دلت على أن الأصغر ممكن الاتصاف بالأوسط.

ج ١، ص: ١٢٩

ثم اذا قلنا: وكل أوسط فانه يمكن أن يكون موصوفا بالأكبر، وعنينا به: كل ما يمكن أن يكون موصوفا بالأوسط، فانه يمكن أن يكون موصوفا بالأكبر، فحينئذ يدخل الأصغر تحت الأوسط دخولا بينا، ويكون القياس كاملا.

وأما «الشيخ أبو على» فانه قال: اذا قلنا: كل ج فالشرط فيه أن يكون ج بالفعل، ولو فى وقت واحد، فان لم يكن كذلك، فانه لا يصدق عليه أنه ج.

وأما القياس المؤلف من مقدمتين مركبتين، فانه وان لم يمكن بيانه بالطريق الذي ذكره «الشيخ أبو نصر» فان له ثبوت بطرق أخرى.

الشرط السادس: اذا قلنا: كل ج فيحتمل أن يكون المراد كل ما يصدق عليه أنه ج سواء كان كونه ج أو قبله أو بعده، ويحتمل أن يكون المراد:
كل ما يصدق أنه ج حال كونه ج والفرق بين الوجهين: أن على التقدير الأول يصح أن يقال: كل نائم مستيقظ، وعلى الثاني لا يصح ذلك.
فهذا جملة الكلام فى شرائط الموضوع.
المسألة الخامسة
فى بيان الأحوال المعتبرة فى جانب المحمول اعلم «١» : أن ثبوت المحمول للموضوع، اما أن يكون على سبيل الوجوب، أو على سبيل الامتناع، أو على سبيل الامكان. وهو أن لا يكون واجب الثبوت لذلك الموضوع، ولا واجب العدم له. والأول هو الواجب، والثاني هو الممتنع، والثالث هو الممكن.
ثم إن الممكن بحسب الذات قد يكون دائم الثبوت، وقد يكون
ج ١، ص: ١٣٠
أكثرى الثبوت، وقد يكون متساوى الثبوت، وقد يكون أقلى الثبوت، وقد يكون دائم العدم.
المسألة السادسة:
المنطقيون سموا الوجوب والامتناع والامكان بالجهات. وتحقيق الكلام فيه: أن هذه المفهومات الثلاثة ليست ماهيات مستقلة بأنفسها قائمة بذواتها. فانا نعقل موجودا يكون فى نفسه سوادا أو بياضا أو حجرا أو مثلثا، لكن لا نعقل موجودا يكون فى نفسه مجرد أنه وجوب أو امتناع أو امكان. والعلم بذلك بديهى. واذا عرفت هذا فنقول: أنا اذا أسندنا أمرا الى أمر بالنفى أو بالاثبات، فأحد الأمرين هو الموضوع والثاني هو المحمول. وذلك الاسناد هو الارتباط. ثم إن ذلك الارتباط يجب أن يكون اما على سبيل الوجوب أو الامتناع أو الامكان.
وهذه المفهومات الثلاثة صفات لذلك الارتباط، وكيفية من كيفياته، ونعت من نعوته. وهذا هو المراد من قولنا: ان هذه المعانى جهات للقضايا.
المسألة السابعة:
ضرورة الايجاب وضرورة السلب مشتركان فى مسمى الضرورة. والأحكام المذكورة للضرورة تكون حاصلة فى كل واحد من هذين القسمين. فنقول: لكل شىء ضرورتان: إحداهما: المتقدمة بالمرتبة على الوجود. والثانية: المتأخرة بالمرتبة عن الوجود.
أما القسم الأول: فنقول: كل محمول حصل لموضوع، فان ذلك الحصول يجب أن يكون مسبوقا بالضرورة. فانه ثبت فى الحكمة: أن الشىء ما لم يجب لم يوجد. فنقول: المقتضى لتلك الضرورة: اما ذات الموضوع، أو صفة من الصفات القائمة به، أو وقت من أوقات وجوده، أو قسم رابع مغاير لهذه الأقسام الثلاثة. أما القسم الأول: فهو أن تكون ذات الموضوع علة لكون ذلك المحمول ضرورى الثبوت له- وهذه هى الضرورة الذاتية الحقيقية- ويجب أن نعلم أن كل ما كان ضروريا بهذا التفسير، فانه يكون دائما. ولا ينعكس. ثم نقول: تلك الذات إن كانت واجبة التحقق أزلا وأبدا، كان ذلك المحمول كذلك، وان لم يكن كان المحمول واجب الثبوت للموضوع فى جميع زمان وجوده. كقولنا: الجسم يجب أن يكون حاصلا فى الحيز. وأما القسم الثاني: وهو أن يكون المقتضى لتلك
ج ١، ص: ١٣١
الضرورة صفة قائمة بذات ذلك الموضوع. فههنا اما أن تكون هذه الصفة واجبة الثبوت لتلك الذات أو لا تكون. فان كان الأول فتلك الصفة واجبة الثبوت لتلك الذات دائما. فالضرورى للشىء، يجب أن يكون ضروريا لذلك الشىء. وان كان الثاني وهو أن لا تكون تلك الصفة ضرورية الثبوت لتلك الذات. فههنا لا يعرف أن ذلك المحمول ضرورى الثبوت لتلك الذات أم لا. وذلك لأنا لما حكمنا أن تلك الصفة لما كانت مستلزمة لذلك المحمول كان التقدير أن يقال: كلما حصلت هذه الصفة لهذه الذات، فانه يجب حصول المحمول الفلانى لهذه الذات. وان قلنا: لكن تلك الصفة حصلت لهذه الذات. فهذا ينتج: أن ذلك المحمول حاصل لتلك الذات، لأن استثناء عين المقدم ينتج عين التالى. أما اذا قلنا: لكن هذه الصفة ما حصلت لهذه الذات، لم ينتج شيئا، لأن استثناء نقيض المقدم، لا ينتج شيئا بل لو زودنا فى هذه القضية شرطا آخر، وهو أن نقول: كلما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية، فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلانى، وكلما زالت هذه الصفة، فانه لا يبقى وجوب حصول ذلك المحمول لتلك الذات. ففى هذه الصورة اذا

زالت الصفة، وجب الحكم بزوال ضرورة ذلك المحمول.
واذا عرفت هذا فنقول: اذا قلنا: كلما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلانى. واقتصرنا على هذا القدر، فهذه القضية نسميها بالمشروطة العامة. أما اذا قلنا: كلما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية، فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلانى لا دائما، بل ما دامت الصفة تكون موجودة. فهذه القضية نسميها بالمشروطة الخاصة. وأما القسم الثالث: وهو أن يكون المقتضى لضرورة ثبوت المحمول للموضوع هو وقت مخصوص من أوقات دوام ذات الموضوع.
وذلك الوقت ان كان معينا فهو كقولنا: بالضرورة القمر منخسف فى وقت معين، وان كان غير معين فهو كقولنا: بالضرورة الانسان متنفس. وأما القسم الرابع: وهو أن لا تحصل الضرورة لا بحسب الذات ولا بحسب وصف من أوصافها ولا فى شىء من أوقاتها. فهذا المحمول لا يكون ضروريا
ج ١، ص: ١٣٢
أصلا، الا بحسب سبب منفصل عن الذات. ومثل هذا لا نسميه ضروريا، ولكنه فى الحقيقة غير خال عن الضرورة. لأنه لما ثبت فى الحكمة أن الشىء يجب أولا، ثم يوجد ثانيا. فهذا الشىء لما وجد علمنا أنه كان قد وجب أولا عن سبب من خارج.
هذا كله بيان اقسام الضرورة السابقة على الوجود.
وأما (القسم الثاني. وهو) الضرورة اللاحقة للوجود «١٤» المرتبة عليه: فهذا هو الذي يسمى ضروريا بحسب المحمول. وتحقيق القول فيه أن يقال: ان الشىء اما أن يكون موجودا أو معدوما. فان كان موجودا فوجوده ينافى عدمه، لأن الشىء الواحد فى الحال الواحد لا يكون موجودا ومعدوما معا. واذا كان وجوده منافيا لعدمه، كان أيضا منافيا لامكان عدمه. ومنافاة امكان العدم هو ضرورة الوجود.
فثبت: أن كونه موجودا يقتضى أن يكون واجب الوجود، وان كان معدوما فعدمه ينافى وجوده، فوجب أن يكون منافيا لامكان وجوده، فيقتضى وجوب عدمه. فثبت: أن كونه معدوما يقتضى أن يكون واجب العدم. فظهر بهذا: صدق قولنا: «زيد» بالضرورة يمشى، ما دام يمشى. فهذا تحقيق الكلام فيه.
ومن البله المغفلين من قال: قول القائل: زيد بالضرورة يمشى ما دام يمشى، من باب ايضاح الواضحات. ومثل هذا لا يليق ذكره بالعقلاء، وبايداعه فى الكتب. وزعم: أن هذا يجرى مجرى العبث العظيم.
واعلم: أنه ليس المقصود من ذكر هذا المعنى تعريف أن الأمر كذلك، بل المقصود منه شىء آخر، وهو أنه قد يقع الاشتباه فى شىء معين، أنه هل هو ضرورى الثبوت أم لا؟ فبعضهم ينفى كونه ضرورى الثبوت بحسب الضرورة السابقة، وآخر يثبت كونه ضرورى الثبوت بحسب الضرورة اللاحقة، وحينئذ يشتد الخصام ويقوى النزاع. وأما من كان
ج ١، ص: ١٣٣
عارفا بالفرق بين هذين النوعين من الضرورى، فانه لا يشتبه عليه ذلك ومثاله: انا اذا أثبتنا بالبرهان أن العالم ممكن الوجود لذاته، فربما قال السائل: هذا محال. لأن العالم إن كان موجودا فهو حال وجوده يكون واجب الوجود، وواجب الوجود لا يكون ممكن الوجود. وان كان معدوما فهو حال عدمه يكون ممتنع الوجود، وممتنع الوجود لا يكون ممكن الوجود. فاذا كان لا حال له سوى الوجود والعدم، وبين أن كل واحد منهما ينافى كونه ممكنا، ثبت: أن القول بالامكان محال.
فنجيبه: بأن الذي ادعيناه (هو) نفى الوجوب السابق على الوجود الذي ادعيتموه (وهو) اثبات الوجود المتأخر عن الوجود المرتب عليه.
ولا منافاة بين البابين. ولولا حصول العلم بالفرق بين الوجوب السابق والوجوب اللاحق، والا لما أمكن دفع هذه العقدة.
المسألة الثامنة:
الامكان قد نعنى به سلب الضرورة عن أحد الطرفين. فان سلبنا الضرورة عن طرف العدم، عبرنا عنه بقولنا: يمكن أن يكون، بمعنى: انه لا يمتنع وجوده. وحينئذ يدخل فيه الواجب لذاته.
وان سلبنا الضرورة عن طرف الوجود، عبرنا عنه بقولنا: يمكن أن لا يكون، بمعنى أنه لا يمتنع عدمه وحينئذ يدخل فيه الممتنع لذاته.
وهاهنا دقيقة: وهى أنه لا يلزم من صدق قولنا: يمكن أن يكون- بهذا التفسير- صدق قولنا: يمكن أن لا يكون- بهذا التفسير- وذلك ظاهر عند التأمل. وهذا المعنى هو المسمى بالامكان العام. وقد نعنى به سلب الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات فيكون معنى

قولنا: يمكن أن يكون وأن لا يكون: هو أنه لا ضرورة بحسب الذات لا فى الوجود ولا فى العدم. ولكن تدخل فيه الضرورة بحسب الوصف وبحسب الوقت. وهذا المعنى هو المسمى بالامكان الخاص. وقد نعني به سلب الضرورة بحسب الذات وبحسب الوقت. وهذا هو المسمى بالممكن الأخص.

واعلم: أن من وقف على هذه المقدمات الثلاث، علم بالضرورة: أن هذا الثالث أخص من الثاني، وأن الثاني أخص من الأول.

ج ١، ص: ١٣٤

واعلم: أن قوما عظماء لم يعرفوا الفرق بين الضرورة السابقة والضرورة اللاحقة، ثم انهم علموا: أن الشيء ان كان موجودا فهو حال وجوده يكون واجب الوجود- وما يكون واجبا لا يكون ممكنا- وان كان معدوما فهو حال عدمه يكون واجب العدم. وما يكون واجب العدم، لا يكون ممكن الوجود. وعند هذا قالوا: الشيء بالنسبة الى الزمان الحاضر، يمتنع أن يكون ممكن الوجود أو ممكن العدم، بل هذا الامكان انما يحصل بالنسبة الى الزمان المستقبل. مثل أن يقال: هذا الشخص الذي هو الآن حي، يمكن أن يبقى فى الزمان الثاني حيا، ويمكن أن لا يبقى حيا. وسموا هذا الامكان: الاستقبالى. وزعموا: أن الامكان لا يعقل ولا يتقرر الا على هذا الوجه.

أما الحكماء فقد زعموا: أن الامكان الحالى معقول. والشبهة «١٥» المذكورة انما قويت بسبب الجهل بالفرق بين الضرورة المتقدمة على الحصول، والضرورة المتأخرة عن الحصول. وأما الامكان بهذا الوجه فهو أيضا اعتبار صحيح.

ومن العقلاء من قال: أن الامكان لا يعقل الا على الوجه الأول.

وأما على الوجه الثاني فهو باطل، لأن قولنا: ان هذا الشيء يمكن أن يتغير فى الزمان المستقبل، إما أن يكون المراد منه: أنه فى الحال الحاضر ممكن أن يتغير فى الزمان المستقبل، أو المراد منه: انه اذا جاء ذلك الزمان المستقبل وحضر، فانه عند ذلك الحضور يمكنه أن يتغير. فان كان المراد هو الأول فهو محال، لأن وقوع التغير فى المستقبل مشروط بحصول المستقبل. وحصول المستقبل فى الحال محال، فيكون التغير الواقع فى المستقبل ممتنع الحصول فى الحال. واذا كان ذلك ممتنعا لم يكن ممكنا، لأن الشيء الواحد بالاعتبار الواحد لا يكون ممكنا وممتنعا معا. وان كان المراد هو الثاني فهو باطل، لأن المستقبل اذا حضر صار حالا، فلو امتنع حصول الامكان بالنسبة الى الحال، لامتنع حصوله فى المستقبل بعد صيرورته حاضرا حال. وهذا ينافى هذا الموضع.

ج ١، ص: ١٣٥

المسألة التاسعة:

اعلم: أن الضرورة والامكان قد يراد بهما اعتبار حال الشيء فى نفسه، وقد يراد بهما اعتبار حال الشيء فى الذهن.

أما الأول فهو أن يكون ذلك المحمول لذلك الموضوع واجب الثبوت فى نفسه من حيث هو هو، مع قطع النظر عن العقول والأفهام.

وأما الثاني فهو أن يكون المعتبر كيفية حكم العقل بذلك. فان حكم حكما جزما فذاك هو الضرورى بحسب الذهن، وان توقف ولم يجزم بالحكم، فذاك هو الممكن بحسب الذهن.

والفرق بين الأمرين: أن كون العالم قديما إما أن يكون ممتنعا فى نفس الأمر أو يكون واجبا فى نفس الأمر، واما أن يكون جائزا فى نفس الأمر. وذاك باطل لان كون الشيء منتقلا من العدم الى الحدوث ومن الحدوث الى العدم أمر ممتنع فى نفسه. فثبت: أن اتصاف العالم بالعدم ليس على سبيل الامكان فى نفس الأمر البتة. فأما فى الذهن فالامكان قائم. لأنه قبل قيام الدليل على أحد الطرفين يكون كل واحد منهما مجوزا. وهذا التجويز والامكان بحسب الذهن قائم. فثبت:

أن الجواز والامكان بحسب الأمر (فى) نفسه غير حاصل. فثبت: أن الجواز والامكان بحسب الذهن والعقل حاصل، فوجب القطع بأن الامكان فى نفس الأمر مغاير للامكان الذهنى، وأن حاصل الأمر فى الجواز الذهنى الشك والتوقف عن الحكم. وأما الجواز بحسب الأمر:

فهو جزم الذهن بأنه فى نفسه غير ممتنع أصلا. فثبت بما ذكرنا: أن الشيء قد يكون واجب الثبوت فى نفسه وان كان ممكنا بحسب الذهن.

وأما عكسه وهو أن يكون الشيء ممكنا فى نفسه وان كان واجب الثبوت فى الذهن، فهذا أيضا كثير الوجود. وذلك أيضا يدل على الفرق المذكور.

المسألة العاشرة فى اعتبار حال القضايا بحسب نسبة محمولاتها الى موضوعاتها

اعلم: أنا قبل الخوض فى المقصود نقدم مقدمتين:

المقدمة الأولى: ان القضية لا تكون قضية الا اذا ثبت محمولها الى
ج ١، ص: ١٣٦

موضوعها، إما بالايجاب أو بالسلب. وهذا القدر لا بد منه لتصير القضية قضية. فأما بيان كيفية ذلك الثبوت والسلب، أعنى بيان أن ذلك الثبوت ضرورى أو ممكن أو دائم أو مؤقت، فذلك مما لا حاجة فى كون القضية قضية الى ذكرها.

والمقدمة الثانية: انك قد عرفت أن كل ضرورى فهو دائم. لكن ليس كل دائم ضرورى، فانه قد يكون دائما لأجل وجود السبب المنفصل.

وعلى هذا التقدير فيكون الضرورى أخص من الدائم فيكون اللادائم أخص من الضرورى لما ثبت أن نقيض الأخص، أعم من نقيض الأعم.

واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: اذا حكمنا بكون موضوع متصفا بمحمول. فاما أن لا يذكر بعده كيفية ذلك الاتصاف أو يذكر. فان كان الأول فهو القضية المسماة بالمطلقة العامة. فان الثابت باللاضرورة والثابت بالضرورة والثابت دائما والثابت لا دائما، متشاركون فى أصل الثبوت.

والحكم بأصل الثبوت لا يكون فيه دلالة على شيء من هذه القيود المخصوصة فيكون ذلك مطلقا عاما.

وأما إن ذكرنا فى القضية كيفية ذلك الثبوت. فتلك الكيفية إما الضرورة، أو الامكان، أو الدوام، أو اللادوام، أو ما يتركب من بعض هذه الأقسام مع بعض.

أما بيان ان تلك الكيفية هى الضرورة: فان ذكرنا أن ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع ضرورة حاصلة بسبب ذات الموضوع. فهذه القضية هى المسماة بالضرورة المطلقة وان ذكرنا أن هذا المحمول ضرورى الثبوت للموضوع بحسب الوصف الفلانى للموضوع، فهى التي سميناها بالمشروطة العامة. وان ذكرنا أن هذا المحمول ضرورى الثبوت بحسب الوصف الفلانى، وغير ضرورى الثبوت بحسب الذات. فهى التي سميناها بالمشروطة الخاصة. وان ذكرنا أن هذا المحمول ضرورى الثبوت بحسب وقت معين، فهو الوقتى. وان ذكرنا أن هذا المحمول ضرورى الثبوت بحسب وقت غير معين، فهو المنتشر.

وأما بيان أن تلك الكيفية هى الدوام: فان ذكرنا أن المحمول دائم
ج ١، ص: ١٣٧

بدوام ذات الموضوع، فهذه القضية هى الدائمة. وإن ذكرنا أن المحمول دائم بدوام الوصف الفلانى لذات الموضوع، فهذه القضية هى العرفية العامة. وقد تسمى أيضا بالمطلقة المنعكسة، سبب أن السالبة الكلية اذا كانت مطلقة عامة لم تنعكس، أما إذا كانت فى هذا الباب فانها تنعكس. وان ذكرنا أن المحمول يدوم بدوام الوصف الفلانى، ولا يدوم بدوام ذات الموضوع، فهى العرفية الخاصة.

وأما بيان أن تلك الكيفية هى الامكان: فهى إما بالامكان العام أو الخاص، أو الأخص، أو الاستقبال.

أما بيان أن تلك الكيفية هى الحصول بشرط اللاضرورة:

فهو أن يقال «١٦» : هذا الموضوع موصوف بهذا المحمول بشرط أن لا يكون ضرورى الثبوت له. وعلى هذا التقدير فانه يدخل فيه غير الدائم والدائم للخالى عن الضرورة ونحن سمينا هذه القضية بالوجودية اللاضرورية.

وأما بيان أن تلك الكيفية هى الحصول بشرط اللادوام:

فهو أن يقال: هذا الموضوع موصوف بهذا المحمول بشرط أن لا يكون دائم الثبوت له. ونحن سمينا هذه القضية بالوجودية اللادائمة. ولا شك أنها أخص من الوجودية اللاضرورية.

فمجموع القضايا المذكورة هاهنا هى هذه: أ- الضرورية ب- المشروطة العامة ج- المشروطة الخاصة د- الوقتية هـ- المنتشرة والدائمة ز- العرفية العامة ح- العرفية الخاصة ط- الوجودية اللاضرورية ى- الوجودية اللادائمة يا- الممكن العام يب- الممكن للخاص يج- الممكن الاستقبالى يد- المطلقة العامة.
ج ١، ص: ١٣٨

المسألة الحادية عشرة فى بحث آخر يتعلق بالقضية الممكنة

اعلم: أنا اذا قلنا ج يمكن أن يكون ب فالجيم هو الموضوع، ثم بعد هذا نحن بالخيار ان شئنا جعلنا المحمول هو قولنا يمكن أن يكون ب. وان شئنا جعلنا المحمول هو الباء، وجعلنا الامكان جهة لذلك الحمل.

أما على التقدير الأول، فهذه القضية تكون فى الحقيقة مطلقة عامة.

وذلك لأنا حملنا هذا الامكان على هذا الموضوع، ولم نبين أن حمل هذا الامكان على ذلك الموضوع أهو بالامكان أو بالوجوب؟

وليس لقائل أن يقول: انا بعقولنا نعلم أن ثبوت الامكان للممكن لا يكون الا بالضرورة. وذلك لأن العبرة فى كون القضية مطلقة وموجهة، أن تكون الجهة مذكورة فى اللفظ أو غير مذكورة، اذ لو كفى فى كونها موجهة حصول تلك الكيفية فى نفس الأمر، كانت كل قضية موجهة، ولم يكن شيء منها مطلقا. وأما على التقدير الثاني، فان القضية الممكنة تصير وجودية لا ضرورية. وذلك لأنا لما حكمنا بأن هذا الامكان جهة الحمل، الا أنه نفس المحمول، وجب وجود شيء آخر يكون هو المحمول، فيصير تقدير قولك ج يمكن أن يكون ب هو أن الجيم موصوف بالباء، مع نعت الامكان. ولا معنى للوجود اللاضرورى الا ذلك. فثبت: أن على التقديرين لا يبقى للقضية الممكنة مفهوم متميز عن سائر القضايا

المسألة الثانية عشرة فى بحث ثالث يتعلق بالامكان والوجوب

اعلم: أنا اذا قلنا: بالضرورة كل ح ب فهذا يحتمل وجهين:

أحدهما: أن تكون الجهة جهة لكيفية ثبوت ذلك المحمول لكل واحد من آحاد ذلك الموضوع.

ج ١، ص: ١٣٩

والثاني: أن تكون الجهة جهة لكيفية ثبوت ذلك المحمول لكل تلك الآحاد من حيث انه كل.

والفرق بين البابين ظاهر، وتقريره من وجهين:

الأول: ان الكل بما هو كل مغاير لكل واحد. فاذا كان كذلك لم يمكن الحكم على أحدهما عن الحكم على الآخر. وأقصى ما فى الباب: أنه يلزم من صدق الحكم فى أحدهما صدق الحكم فى الآخر، الا أن هذا لا يمنع من وقوع التغاير فى الحكم.

الثاني: هو أن العلم الضرورة حاصل بأنه لا يمتنع فى كل واحد واحد، من الناس الموجودين أن يأكلوا وقت المغرب، الخبز مع اللبن. فاما أن الكل من حيث انه كل، هل يمكن ذلك فيه أم لا؟ فهو محل الشك.

والمعلوم مغاير للمشكوك لا محالة.

المسألة الثالثة عشرة:

اعلم: أنه فرق بين قولنا: بالامكان ليس، وبين قولنا: ليس بالامكان. فان الأول يفيد السلب مع حصول قيد الامكان. والثاني يفيد رفع الامكان. وكذلك فرق بين قولنا: بالوجوب ليس، وليس بالوجوب فان الأول يفيد السلب مع حصول قيد الوجوب.

والثاني يفيد رفع الوجوب. وهذا الفرق أمر ظاهر جلي. و «الشيخ» كرره فى أكثر كتبه، وبالغ فى التحرير عن إهماله.

ولقد رأيت فى كتاب «المباحث» أن «بهمنيار» طلب منه دليلا على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. فكتب اليه: «أن الشيء الواحد لو صدر عنه أأو ب لكن أليس ب. فيلزم أن يقال: صدر عنه أولم يصدر عنه أ. وذلك متناقض» وقلت: هذا ليس بشيء، لأنه إن كان الالزام هو الذي صدر عنه شيء، فقد صدر عنه أيضا ما ليس ذلك الشيء. فهذا حق. لكن لم قلتم: انه باطل. فانه ليس النزاع الا فيه؟ وان كان الالزام هو الذي صدر عنه شيء، ولم

ج ١، ص: ١٤٠

يصدر عنه ذلك الشيء، فلم قلتم: ان هذا لازم؟ فان قلتم: لما صدق أن الشيء الذي صدر عنه شيء صدر عنه ما ليس بذلك الشيء، لزمه أن يصدق أن الذي صدر عنه شيء لم يصدر عنه ذلك الشيء. فلم قلتم:

ان ذلك لازم؟ والدليل عليه: أنه (لما) لم يلزم من صدق قولنا: بالامكان ليس، صدق قولنا: ليس بالامكان. ولا من صدق قولنا: بالوجوب ليس، صدق قولنا: ليس بالوجوب. فكذلك لا يلزم من صدق قولنا:

صدر عنه ما ليس كذا، صدق قولنا: لم يصدر عنه كذا.

المسألة الرابعة عشرة:

قال قوم: ان القضية لا تصدق كلية الايجاب، إلا إذا صدقت دائمة الايجاب، والا فليصدق السلب فى بعض الأزمنة لبعض الأفراد، وحينئذ يصدق السلب الجزئى، لكن صدق السلب الجزئى ينافى صدق الايجاب الكلى، بدليل: أن من ذكر ايجابا كليا فأراد آخر أن يكذبه فيه، فانه يذكر السلب الجزئى. فثبت: أن القضية لا تصدق كلية، الا اذا صدقت دائمة.
وقال الأكثرون: انا اذا قلنا: كل كذا كذا، فمعناه: أنه لا فرد يصدق عليه اسم الموضوع الا وقد ثبت له ذلك المحمول ثبوتا غير متبين أنه من باب الدوام أو اللادوام أو الوجوب أو الامكان. واذا كان الأمر كذلك، ثبت: أن الكلية لا توجب الدوام. واعلم: أن هذا البحث لفظى والقول الثاني أقرب.
المسألة الخامسة عشرة:
اتفقوا على أن الدوام فى الجزئيات قد يحصل بدون الضرورة، أما فى الكليات فالمشهور أن الدوام فيها لا يحصل الا مع الضرورة.
وعندى: أن ذلك غير لازم. والدليل علية: أن جميع أفراد النوع الواحد، يجب أن يكون حكمها واحدا. فانه اذا ثبت أنه يجوز فى حق بعض تلك الأفراد حصول الدوام الخالى عن الضرورة، وجب أن يكون هذا التجوز قائما فى حق الأفراد، وحينئذ يجوز حصول الدوام الخالى عن الضرورة فى حق جميع الأفراد.
المسألة السادسة عشرة:
الحق عندى: أن القضية لا يمكن الحكم
ج ١، ص: ١٤١
بها على سبيل الكلية، الا اذا كانت ضرورية. والدليل عليه: أن قولنا:
كل ج لا نعنى به: كل ما دخل فى الوجود من آحاد الجيمات، حتى يكون الحس وافيا باثبات هذه الكلية، بل نعنى به: كل ما اذا وجد فانه يصدق عليه عند وجوده أنه ج ولو لم يكن ذلك الحكم ضروريا، فكيف يعلم أنه أبدا يكون كذلك؟ فثبت: أن الحكم بجزم الكلى لا يمكن الا اذا كان ضروريا.
فان قالوا: ألسنا نقول: كل كوكب شارق وغارب، مع أن هذا الحكم ليس بضرورى؟ قلنا: بلى. هو ضرورى بحسب وقت ما، فأما الذين يعتقدون أنه غير ضرورى فانه لا يمكنهم أن يحكموا لمثل هذا الحكم الكلى على سبيل الجزم.
المسألة السابعة عشرة:
المشهور: أن أعم القضايا هو الممكن العام، وتحته المطلق العام. ولي فيه اشكال. وذلك لأن القضية الممكنة العامة إما أن يكون الامكان محمولا فيها، وإما أن يكون الامكان جهة للحمل. فان كان الامكان محمولا، فهذه القضية فى الحقيقة مطلقة عامة، لأنا نسبنا محمولها- وهو ذلك الامكان- الى موضوعها، وما بينا كيفية ذلك الاثبات، ولا معنى للمطلق العام الا ذلك.
وأما إن كان الامكان جهة للحمل، فلا بد وأن يكون المحمول هو ثبوت ذلك الشيء. مثلا: اذا قلنا بالامكان العام: كل خ ب. فاذا لم يكن هذا الامكان محمولا كان المحمول هو نفس الباء، فيصير معناه: أن الباء ثابت للجيم بشرط أن لا يكون ممتنع الثبوت له. وهذا الشرط كالهذيان.
لأن كل ما كان ثابتا للشيء لم يكن ممتنع الثبوت له، فكان اعتبار هذا الشرط عبثا.
المسألة الثامنة عشرة:
المفهوم من قولنا يمكن بالامكان العام: أن يكون سلب أو ثبوت.
لقائل أن يقول: انه سلب محض، لأنه محمول على الامكان الخاص والامكان الخاص سلب، ينتج: أنه محمول على العدم. والمحمول على العدم عدم. ينتج: أن الامكان العام مفهوم عدمى. أما قولنا: الامكان
ج ١، ص: ١٤٢
العام محمول على الامكان الخاص، فظاهر. وأما قولنا: الامكان الخاص عدمى، فلأنه «١٧» لو كان أمرا ثابتا لكان ممكنا لذاته، وكان إمكانه زائدا عليه. ويلزم التسلسل. وأما قولنا: المحمول على العدم، عدم، فهو أيضا ظاهر لامتناع قيام الموجود بالمعدوم.
ولقائل أن يقول: المفهوم من قولنا يمكن بالامكان العام أن يكون، هو أنه لا يمتنع وجوده، وهو عبارة عن سلب الامتناع، والامتناع

عدم محض. وسلب العدم ثبوت. فالامكان العام: مفهومه ثبوتى.
ثم نقول: بتقدير أن يكون ثبوتيا، لكنه ليس جنسا للوجوب بالذات والامكان الخاص، اذ لو كان جنسا لكان امتياز الوجوب بالذات عن الامكان الخاص بفصل. وكل ما يكون كذلك فهو مركب، وكل مركب ممكن لذاته.
فيلزم أن يكون الوجوب بالذات، ممكنا بالذات. هذا خلف.
المسألة التاسعة عشرة:
اعلم: أنا قد استقصينا الكلام فى الكلى الموجب. ولنذكر الآن شيئا من أحكام الكلى السالب: فنقول: قد ذكرنا أنا اذا قلنا: كل ج ب معناه: اثبات هذا المحمول لهذا الموضوع من غير بيان. أن ذلك الثبوت دائم أو غير دائم، أو ضرورى أو ممكن، بل الراد منه: هو القدر المشترك بين كل هذه الأقسام، وهو أصل الثبوت مع قطع النظر عن تلك الزوائد. وهذه هى الموجبة المطلقة العامة.
واذا عرفت هذا فى الموجبة المطلقة العامة، فافهم مثله فى السالبة المطلقة انعامة. فاذا قلنا: لا شىء من ج ب كان معناه: لا شىء من آحاد الجيم الا ويصدق عليه أنه سلب عنه الباء، من غير بيان أن ذلك السلب دائم أو غير دائم، أو بالضرورة أو بالامكان. وعلى هذا التقدير فانه حق قولنا: لا شىء من الناس بمتنفس وضاحك. لأنه لا أحد من الناس الا ويسلب عنه التنفس والضحك وقتا ما. ومتى صدق السلب فى وقت ما، فقد صدق أصل السلب. وهذا هو المراد من السالبة المطلقة العامة.
وأما فى العرف. فانه يقيد بقيد زائد على هذا المفهوم. فقولنا: لا شىء من
ج ١، ص: ١٤٣
ج ب يفيد أن المحمول دائم السلب فى جميع زمان حصول الوصف، الذي حصل الموضوع معه موضوعا. ونحن نسمى هذا بالسالبة العرفية العامة. وعلى هذا التفسير فقولنا: لا شىء من الناس بمتنفس وضاحك:
يكون كاذبا.
المسألة العشرون:
أن السالبة الجزئية يعبر عنها بثلاث عبارات فالعبارة الأولى: قولنا: بعض الناس ليس بكاتب. وهذا شبه الموجبة المعدولة، لأن بعض الناس، موضوع، وقولنا: ليس بكاتب هو المحمول. وعلى هذا التقدير تكون القضية موجبة معدولة. والعبارة الثانية: قولنا: ليس بعض الناس بكاتب. وهذا صريح فى السلب الجزئى.
والعبارة الثالثة: قولنا: ليس كل الناس بكاتب. والمفهوم الأول من هذا اللفظ انما هو سلب المحمول عن الكل، الا أن السلب عن الكل قد يكون لأجل السلب عن بعض الآحاد، وقد يكون لأجل السلب عن جميع الآحاد. والأول واجب الاعتبار، والثاني غير واجب الاعتبار. فطرحوا المشكوك واكتفوا بالمتيقن. فقالوا: معناه سلب الحكم عن البعض.
وعلى هذا التقدير فمفهوم الأول هو سلب الحكم عن الكل، وبواسطته يفيد سلب الحكم عن البعض.
واعلم: أنه فرق بين قولنا: ليس كل، وبين قولنا: كل ليس.
فقولنا: ليس كل: يفيد سلب العموم. وقولنا: كل ليس: يفيد عموم السلب. وهذا بحسب التركيب اللفظى موجبة معدولة.
المسألة الحادية والعشرون:
صدق السلب الجزئى لا يمنع من صدق السلب الكلى. والدليل عليه: أن المنافاة بين السلب والايجاب، أتم من المنافاة بين السلب والسلب. فاذا كان ثبوت السلب فى جزئى لا يمنع من ثبوت الايجاب فى الجزئى الآخر، فبأن لا يمنع من ثبوت ذلك السلب فيه كان أولى. وأيضا: فلو كان ثبوت السلب فى جزئى يمنع من ثبوته فى جزئى آخر، لوجب أن تكون السالبة الكلية كاذبة، لأنها تفيد حصول ذلك السلب فى جميع الجزئيات. ولما لم يكن كذلك، علمنا:
ج ١، ص: ١٤٤
أن ثبوت السلب فى جزئى لا يمنع من ثبوته فى جزئى آخر، ولا يقتضى حصول الايجاب فى الجزئى الآخر.
وأما الذين قالوا: ان تخصيص الشىء بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه. فذلك الشىء مبنى على عرف مضطرب، فان موضوع القضية اذا كان شخصا معينا، لم يحصل هذا الوهم. فقولنا: زيد قائم، لا يوهم أن غيره ليس بقائم. واذا كان «كلنا» أو هم ذلك، فانه اذا قيل:

الفساق حجبوا عن الدخول على الأمير، أوهم ذلك أن الزهاد لم يحجبوا عن الدخول.
وبالجملة: فالبحث عن أحكام اللغات الخاصة ليس من شأن المنطقى.
المسألة الثانية والعشرون:
القضية لا بد لها من جزءين. وهما الموضوع والمحمول. كقولنا: زيد قائم. ومثل هذه القضية تسمى ثنائية.
فان صرح فيها باللفظة الدالة على الارتباط، كقولنا: زيد هو قائم سميت ثلاثية. فان ذكر ذلك لفظة دالة على كيفية ذلك الارتباط وهو المسمى بالجهة، سميت رباعية. كقولنا: زيد يجب أن يكون حيوانا.
فان قال قائل: القضية قد يذكر فيها ما يدل على كمية الحكم.
واللفظ الدال على هذه الكمية يسمى سورا. وهو فى الايجاب الكلى، قولنا: «كل» وفى السلب الكلى قولنا: «لا شيء» و «لا واحد» وفى الايجاب الجزئى، قولنا: «بعض» وفى السلب الجزئى قولنا: «ليس بعض» - «بعض ليس» - «ليس كل» .
وقد تذكر القضية خالية عن اللفظ الدال على كمية الحكم. وهى القضية المهملة. واذا ثبت هذا فنقول: انهم سموا القضية ثلاثية اذا كان اللفظ الدال على الارتباط مذكورا، وسموها رباعية اذا كان اللفظ الدال على كيفية ذلك الارتباط مذكورا. فلم لا يسموها خماسية اذا كان اللفظ الدال على كيفية ذلك الارتباط مذكورا. ولم لا يسموها خماسية اذا
ج ١، ص: ١٤٥
كان اللفظ الدال على كمية الحكم مذكورا؟ قلنا: ذلك الارتباط معنى زائد على ذات الموضوع والمحمول. وتلك الجهة أيضا مفهوم زائد على الارتباط. فأما هاهنا فالسور ليس أمرا زائدا على ذات الموضوع.
فان قلنا: كل ج ب. فالموضوع فيه: هو كل واحد واحد من الجيمات، فالسور ليس أمرا مغايرا لذات الموضوع فظهر الفرق.
المسألة الثالثة والعشرون:
الترتيب الصحيح: أن يكون الموضوع مقدما فى اللفظ ويكون المحمول مذكورا عقيبه. لأن الموضوع هو الذات القائمة بالنفس، والمحمول حكم من أحكامها وحالة من أحوالها. والغنى مقدم على المحتاج، فوجب تقديم الموضوع على المحمول فى اللفظ كقولنا:
الله معبودنا ومحمد نبينا. أما لو عكسنا فانه يفيد فى العرف حصر ذلك الموضوع. كقولنا: معبودنا الله، ونبينا محمد. وأما اللفظ الرابط:
فقالوا: مكانه الطبيعى أن يكون متوسطا بين الموضوع والمحمول. فيقال:
زيد هو قائم. لأن هذا الارتباط نسبة بينهما. فاللفظ الدال عليه يجب أن يكون متوسطا بين اللفظين الدالين على الموضوع والمحمول.
وأما الجهة فالمستعمل فى لغة العرب أن تكون مقدمة على اللفظ الرابط. فيقال: زيد يجب أن يكون كاتبا.
هذا هو الكلام فى الموجبات.
أما السوالب. فالقضية ان كانت خالية عن الجهة، وجب أن يكون حرف السلب مقدما على اللفظ الرابط. فيقال: زيد ليس هو بقائم فان ذكر اللفظ الرابط صارت القضية موجبة معدولة كما بيناه، وان كانت موجهة وجب تقديم حرف السلب على الجهة. فاذا قلت: يجب أن يكون كذا، كان نقيضه بأن تقول: ليس يجب أن يكون كذا. أما لو تأخر حرف السلب عن الجهة، لم يكن ذلك مناقضا له، بل ان كان ذلك فى مادة الامكان، اجتمعا على الصدق. كقولنا: يمكن أن يكون، ويمكن أن لا يكون. وان كان فى مادة الوجوب أمكن اجتماعهما على الكذب. كقولنا:
يجب أن يكون، يجب أن لا يكون.
ج ١، ص: ١٤٦
المسألة الرابعة والعشرون فى أن المتقابل بالسلب والايجاب أقوى من التقابل بالتضاد
ويدل عليه وجوه:
الحجة الأولى: ان ما ليس بخير، ففيه عقد أنه ليس بخير، وفيه عقد أنه شر، وعقد أنه ليس بخير لا ينافيه عقد أنه شر، لأنهما قد يصدقان ولا عقد أنه ليس بشر، لأنهما قد يصدقان، بل المنافى له عقد أنه خير.
ولما ثبت أن المنافى بعقد أنه ليس بخير ليس الا عقد أنه خير، وجب أن لا يكون المنافى بعقد أنه خير الا عقد أنه ليس بخير. تحقيقا للمنافاة من الجانبين.
الحجة الثانية للخير: (هو) أنه خير، وهو ذاتى له، وأنه ليس بشر. وهو عرضى له. واعتقاد أنه ليس بخير، يرفع اعتقاد أنه خير.

وهو الأمر الذاتى. واعتقاد أنه شر يرفع اعتقاد أنه ليس بشر. وهو الأمر العرضى. والواقع للأمر الذاتى أقوى منازعة من الواقع للأمر العرضى، ينتج: أن اعتقاد أنه ليس بخير أقوى معاندة من اعتقاد أنه شر.

الحجة الثالثة: الشر لولا نه ليس بخير، لما كان اعتقاده رافعا اعتقاد أنه خير. وذلك يدل على ما ذكرناه.

المسألة الخامسة والعشرون فى بيان طبقات الملازمات

الطبقة الأولى للوجوب

واجب أن يوجد... ليس بواجب أن يوجب

ممتنع أن لا يوجد... ليس بممتنع أن لا يوجد

ليس بممكن العامى أن لا يوجد... ممكن العامى أن لا يوجد

ج ١، ص: ١٤٧

الطبقة الثانية للامتناع

واجب أن لا يوجد... ليس بواجب أن لا يوجد

ممتنع أن يوجد... ليس بممتنع أن يوجد

ليس بالممكن العلمى أن يوجد... ممكن العامى أن يوجد

الطبقة الثالثة للامكان الخاص

ممكن أن يكون... ليس بممكن أن يكون

ممكن أن يكون... ليس بممكن أن يكون

وكل واحدة من هذه الطبقات الثلاث متلازمة متعاكسة ونقائضها أيضا كذلك. وأما اللازم الذي يكون أعم من الملزوم، فالضابط فيه: أن نقيض كل طبقة يكون لازما أعم للطبقة الأخرى. وذلك لأن الطبقات لما كانت ثلاثة كان نقيض الواحدة منها يندرج تحته الباقيتان «١٨» فيكون ذلك النقيض بالنسبة الى كل واحد منها بعينه يكون أعم منها.

ثم هاهنا سؤالات «١٩» :

الأول: قول القائل: إن قولنا: واجب أن يوجد، يلزمه أنه ممتنع أن لا يوجد (وهذا) انما صح لو كان المفهوم من قولنا: واجب أن يوجد، مغاير للمفهوم من قولنا: ممتنع أن لا يوجد، لامتناع كون الشيء لازما لنفسه. لكنا لا نعقل من كون الشيء واجب الوجوب، الا أنه يمتنع عدمه.

واذا كان أحد المفهومين عين الآخر، بطل القول بجعل أحدهما لازما للآخر.

الجواب: أن الوجوب عبارة عن التعين التام للموجود، والامتناع عبارة عن التعين التام للمعدوم. وعلى هذا التقدير فقد ظهر الفرق بين المفهومين.

السؤال الثاني: أنكم أثبتم لقولنا: واجب أن يوجد، لازمين: أحدهما:

ج ١، ص: ١٤٨

قولنا: ممتنع أن لا يوجد. والثاني: قولنا: ليس بممكن العامى أن لا يوجد. الا أن هذا الكلام معناه: أنه ليس بممتنع أن لا يوجد (وهو) نفى (ونفى) النفى عين الاثبات. فيصير معنى قولكم: ليس بالممكن العامى أن لا يوجد، هو أنه ممتنع أن لا يوجد. وعلى هذا فلا فرق بين قولنا ممتنع أن لا يوجد، وبين قولنا: ليس بالممكن العامى أن لا يوجد، الا فى اللفظ. والمفهوم واحد وعلى هذا التقدير فكيف يمكن أن يقال:

أن أحدهما يلزم الآخر؟

الجواب: أن سؤالكم انما يتوجه اذا قلنا: ان الامكان العام سلب ضرورة العدم. أما ان قلنا: انه مفهوم ثبوتى، يلزمه سلب ضرورة العدم.

فربما اندفع هذا السؤال.

السؤال الثالث: انكم ذكرتم فى الطبقة الثالثة أن قولنا: ممكن أن يكون، يلزمه ممكن أن لا يكون. وهذا أيضا مشكل، لأن هذا الكلاء

إنما يستقيم فى الممكن الخاص. واذا كان كذلك، فقولنا: يمكن أن يكون بالامكان الخاص، معناه: أنه لا امتناع فى وجوده ولا فى عدمه. فيكون المفهوم من قولنا: يمكن أن لا يكون، جزءا من قولنا: يمكن أن يكون واذا كان جزءا منه، امتنع جعله لازما خارجيا.
والجواب: إنا ادعينا اللزوم فأما كونه لازما خارجيا فما ذكرنا.
***
قال الشيخ: «النقيضان «٢٠» فى الشخصيات هما قضيتان مختلفتان بالايجاب والسلب، بعد الاتفاق فى معنى الموضوع والمحمول والشرط والاضافة والجزء والكل (إن كان هناك جزء وكل «٢١» والفعل «٢٢» والمكان والزمان»
التفسير: هاهنا مسائل:
ج ١، ص: ١٤٩
المسألة الأولى فى حد التناقض
فنقول: التناقض اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضى (بها) لذاته أن تكون احداهما صادقة والأخرى كاذبة. فالاختلاف كالجنس العالى لأن الاختلاف قد يكون بسبب التغاير فى الموضوعات أو المحمولات وقد يكون بسبب الاختلاف فى الايجاب والسلب. ثم الاختلاف بالايجاب والسلب قد لا يوجب التنافى. كقولنا: هذا متحرك، هذا ليس بساكن. وقد يوجد التنافى. ثم هذا الاختلاف الواقع بالايجاب والسلب، الموجب للتنافى قد يكون بحيث يوجب التنافى العرضى. كقولنا: هذا انسان، هذا ليس بحيوان. فان التنافى انما حصل لأن قولنا: ليس بحيوان يقتضى أنه ليس بانسان. وقد يوجب التنافى الذاتى، كقولنا: هذا انسان، هذا ليس بانسان. والمراد من هذا التنافى: أنه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق، ويمتنع أيضا اجتماعهما على الكذب.
ثم هاهنا بحث. وهو أن القضايا لا تخلو عن الوجوب والامتناع والامكان. والصدق فى الوجوب انما يكون فى الثبوت، وفى الامتناع فى العدم. والكذب بالعكس. وأما فى الممكن فالصادق والكاذب متعين فيه فى الماضى والحاضر وقوعا لا وجوديا.
(وأما) فى المستقبل. فالمشهور أنه لا يتعين فيه الصدق، لأن أحد الطرفين لو تعين للصدقية والآخر للكذبية، فحينئذ يصير الصادق واجب الوقوع، والكاذب ممتنع الوقوع. ولا تبقى القدرة والاختيار البتة.
واعلم: أن الصدقية والكذبية وصفان حقيقيان فى نفس الأمر، والوصف الحقيقى الثابت فى نفس الأمر يمتنع قيامه بموصوف مبهم فى نفس الأمر، لأن المبهم فى تعين الأمر لا وجود له فى نفس الامر. وما لا وجود له فى نفس الامر امتنع حصول غيره له. فثبت: أن هذه الصدقية والكذبية
ج ١، ص: ١٥٠
لا بد لكل واحد منهما من محل معين، ومتى كان الأمر كذلك، كان القول بالجزء لازما قطعا. فهذا هو الكلام فى حد التناقض.
المسألة الثانية فى بيان شرائط حصول التناقض
كلام «الشيخ» فى جميع كتبه يدل على أن التناقض لا يتحقق الا عند اجتماع شرائط ثمانية. وعندى: أنه يكفى فى تحقق التناقض: وحدة الموضوع، ووحدة المحمول ووحدة الزمان. فاذا حصلت هذه الأمور فقد حصل التناقض بين الايجاب والسلب، لأن ثبوت الشيء المعين للشيء المعين فى الزمان المعين، ولا ثبوته فى عين ذلك الزمان: مما «٢٣» لا يجتمعان ولا يرتفعان. وأما سائر الأمر المعدودة فداخلة فيما ذكرناه.
أما وحدة الشرط ووحدة الجزء والكل، فداخلتان فى وحدة الموضوع وذلك لأنا اذا قلنا: كل متحرك متغير، حال كونه متحركا. فقد صدقنا.
واذا قلنا: المتحرك غير متغير، حال ما لا يكون متحركا، فقد صدقنا أيضا.
وذلك لأن المحكوم عليه بأنه متغير، هو الذات الموصوفة بالحركة.
والمحكوم عليه بأنه غير متغير، هو الذات العارية عن المتحركية. فالموضوع فى إحدى القضيتين غير الموضوع فى الأخرى.
وأما وحدة الجزء والكل فكذلك. لأنا اذا قلنا: الزنجى أسود أى فى جلده، ثم قلنا: الزنجى ليس بأسود أى فى سنه. كان تقدير الكلام: جلد الزنجى أسود، سن الزنجى ليس بأسود. وظاهر الموضوع فى احدى القضيتين غير الموضوع فى الأخرى.
وأما وحدة الاضافة ووحدة القوة والفعل ووحدة المكان. فهى داخلة فى وحدة المحمول. فانا اذا قلنا: زيد بن أبى بكر، ليس بابن عمر،
ج ١، ص: ١٥١
فالمحمول فى إحدى القضيتين (وهو) ابن «٢٤» شخص. والمسلوب فى القضية الأخرى (وهو) ابن شخص آخر. فقد تغاير المحمولان.

وأما وحدة القول والفعل. فكذلك. لأنا اذا قلنا: الخمر التي فى اللبن مسكرة. وعنينا أن لها صلاحية أن توجب السكر عند ما يشربها الحيوان. قلنا: انها ليست بمسكرة- أى أنها غير موجبة للاسكار فى الحال- كان المحمول فى القضية الأولى غير المحمول فى القضية الثانية.
وأما وحدة المكان. فكذلك. لأنا اذا قلنا: زيد جالس- أى على الأرض- زيد ليس بجالس- أى على السماء- فلا شك فى تغاير المحمولين. فثبت بمجموع ما قررنا: أن وحدة الموضوع، ووحدة المحمول، ووحدة الزمان كافية. وأما الخمسة الباقية فهى كالمكررة.
***
قال الشيخ: «وهى المحصورات أن تكون هذه الشرائط موجودة. ثم إن أحدهما «٢٥» كلى والآخر جزئى» التفسير: برهان هذا الشرط من وجهين:
الأول: هو (أن) المتناقضين هما اللذان يمتنع اجتماعهما معا، ويمتنع ارتفاعهما معا. فنقول: أما الجزئيتان فلا يمتنع اجتماعهما معا فى بعض المواد. كقولك: بعض الانسان كاتب، بعض الانسان ليس بكاتب.
وأيضا: بالضرورة بعض الحيوان انسان، وبالضرورة بعض الحيوان ليس بانسان. وأما الكليتان. فلا يمتنع اجتماعهما فى بعض المواد على الكذب. كقولك: كل انسان كاتب، لا واحد من الانسان بكاتب. فثبت:
أن الجزئيتين لا يتناقضان، وأن الكليتين أيضا لا يتناقضان، فلم يبق إلا أن يقال: المتناقضان هما الكلى والجزئى.
ج ١، ص: ١٥٢
الوجه الثاني فى تقرير ذلك: أنا اذا قلنا: كل كذا كذا، فنقيضه هو الذي يرفع هذه الكلية. وقد عرفت: أنه يكفى فى ارتفاع الكلية: حصول السلب الجزئى. فثبت: أن نقيض الموجب الكلى هو السالب الجزئى.
واذا كان كذلك، لزم أن يكون نقيض السالب الجزئى هو الموجب الكلى أيضا. ضرورة أن التناقض لا يحصل الا من الجانبين.
ثبت بهذين الدليلين: أنه لا بد فى حصول التناقض فى الكليات من رعاية هذا الشرط.
واعلم: أنا لما ذكرنا أقسام القضايا، وجب أن نتكلم فى نقيض كل واحدة منها على التعيين، فنقول:
أما المطلقة العامة. فنقول: اذا قلنا: كل ج ب. من غير بيان أن ذلك المحمول ثابت لذلك الموضوع، دائما أو لا دائما، أو بالوجوب، أو لا بالوجوب، بل ليس المذكور الا أصل الثبوت. فنقول: هذه الموجبة لا يناقضها قولنا: بعض ج ليس ب بهذا الاطلاق أيضا. لأنه لا يمتنع أن يكون الايجاب قد حصل فى وقت، والسلب قد حصل فى وقت آخر، ومتى صدق ذلك فقد صدق أصل الايجاب وأصل السلب. واذا لم يمتنع توافقهما على الصدق، فقد بطل كون أحدهما مناقضا للآخر، وثبت أن الايجاب المطلق لا يزيل الا السلب الدائم.
ثم نقول: السلب الدائم ينقسم الى السلب الدائم مع الضرورة، والى السلب الدائم الخالى عن الضرورة. ولا يمكن أيضا أن يقال: إن نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة مع الضرورة، لاحتمال أن يكون الايجاب المطلق كاذبا وتكون هذه السالبة الدائمة الضرورية أيضا كاذبة، ويكون الحق هو السلب الدائم الخالى عن الضرورة. ولا يمكن أيضا أن يقال: نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة الخالية عن الضرورة، لعين ما ذكرناه. فلم يبق الا أن يقال: نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة المطلقة، من غير بيان أن ذلك الدوام مع الضرورة أو لا مع الضرورة.
واذا عرفت هذا الكلام فى الموجبة الكلية المطلقة، فاعرف مثله فى سائر المصورات.
ج ١، ص: ١٥٣
وأما الموجبة الموجودية اللاضرورية. فاعلم: أن معناها: أن المحمول ثابت لذلك الموضوع بشرط أن لا يكون ضروريا له. ونقيضه: أما بما يكذب أصل الثبوت- وهو السلب الدائم- أو بالايجاب- المقيد بقيد الضرورة- ونقيضه اما دوام المخالف أو ضرورة الموافق.
وأما الوجودية اللادائمة: فمعناها: اثبات المحمول للموضوع بشرط اللادوام. فلا جرم كان نقيضها اما بدوام السلب أو بدوام الايجاب، ويكون الدوام معتبرا فى الموافق وفى المخالف.
فان قيل: قد ذكرتم فى نقيض الوجودية اللاضرورية أن نقيضها أما المخالف الدائم أو الموافق الضرورى، وذكرتم هاهنا أن نقيضها هو المخالف الدائم أو الموافق الدائم، فما الفرق؟
قلنا قبل الخوض فى بيان هذا الفرق: لا بد من تقديم مقدمتين:

احداهما: أن الحكم الدائم اما أن يكون دائما فى الايجاب أو فى السلب. وعلى التقديرين فاما أن يكون مع الضرورة، أو لا مع الضرورة. فالمجموع أربعة.

المقدمة الثانية: أن القضية التي يطلب نقيضها. ان كانت موجبة.

فالذى يكون موجبا مركبا من هذه الأربعة، هو الذي نسميه بالموافق، والذي يكون سالبا هو المخالف، وان كانت سالبة فالأمر بالعكس. واذا عرفت هذا فنقول:

الموجبة الوجودية اللادائمة. هى التي حكمنا بأن ثبوت محمولها لموضوعها بشرط اللادوام. فكل ما كان دائما كان خارجا عنه. وقد ذكرنا:

أن الدائم يكون فى السلب والايجاب على التقديرين. فأما مع الضرورة أو لا مع الضرورة فتكون هذه الأربعة كلها خارجة عن الوجودية اللادائمة.

فلهذا قلنا: إن الوجودى اللادائم الموجب، يعتبر فى نقيضه الدوام، سواء كان موجبا موافقا فى الكيف، أو كان سالبا مخالفا فى الكيف.

وأما الموجبة الوجودية اللاضرورية. فقد دخل فيها اللادائم ودخل فيها الدائم الخالى عن الضرورة، فقد دخل من الأقسام الأربعة التي للدائم

ج ١، ص: ١٥٤

قسم واحد فيه، وهو الموافق الخالى عن الضرورة. وبقى الخارج عنه (وهو) الموافق الضرورى أو المخالف الدائم، سواء كان ذلك مع الضرورة أو لا مع الضرورة. فلهذا قلنا: أن الوجودى اللاضرورى الموجب، يعتبر فى نقيضه الدوام، فى الجزء المخالف، وفى الضرورة فى الجزء الموافق.

وأما المطلقة العرفية. فاذا قلنا: كل ج ب وعنينا: أن ثبوت الباء للجيم فى جميع زمان وجود ج فقد اعتبرنا قيدين:

أحدهما: أصل ثبوت المحمول للموضوع- وذلك يناقضها الدائم- وثانيها: اثبات دوام ذلك المحمول عند دوام وصف الموضوع- وذلك ينافيه لا دوامه له- وعلى هذا نقيض هذه القضية لا يحصل الا بأن لا يوجد المحمول البتة فى شيء من زمان وجود وصف الموضوع، أو ان وجد، لكنه لا يدوم بدوامه.

والموجودية العرفية اللادائمة. لما كان معناها انما يتحقق عند اجتماع أمور ثلاثة: أحدها: أصل الاثبات. وثانيها: الدوام فى كل زمان ثبوت وصف الموضوع. وثالثها: اللادوام فى كل زمان ذات الموضوع. كان كذبها أما بما يكذب أصل الاثبات- وهو الدوام فى السلب- أو بما يكذب الدوام بدوام وصف الموضوع، أو بما يكذب اللادوام بحسب الذات. فنقيض قولنا كل أب بهذا المعنى لا يصدق الا اذا صدق سلب المحمول عن بعض الموضوع دائما، أو ايجابه له دائما، أو سلبه عنه فى بعض أوقات وصف الموضوع.

والضرورية المطلقة. إن رفعت ضرورة الثبوت، بقى إما ضرورة العدم أو الامكان الخاص. والقدر المشترك بينهما. هو أنه يمكن أن لا يكون بالامكان العام. وان رفعت ضرورة العدم بقى اما ضرورة الوجوب أو الامكان الخاص. والقدر المشترك بينهما: هو أنه يمكن أن يكون الامكان العام.

والضرورية المشروطة. اذا قلنا بالضرورة: كل أب ما دام أفقد اعتبرنا أصل الثبوت مع قيد الضرورة مع دوام هذه الضرورة بدوام وصف

ج ١، ص: ١٥٥

الموضوع. فلا جرم كان رفعها يرفع أحد هذه القيود، وذلك اما بأن لا يثبت ذلك المحمول عند حصول وصف الموضوع البتة، أو إن ثبت لكن فى بعض أوقاته دون البعض، أو إن ثبت فى كل الأوقات لكن بدوام حال غير الضرورة.

والضرورية المشروطة مع شرط اللادوام. معناها: أنه الذي يكون ضروريا بحسب وصف الموضوع، ولا يكون ضروريا بحسب ذات الموضوع.

فلا جرم كان رفعه اما بدوام السلب أو بجواز عدمه عند حصول الوصف، أو بجواز حصوله عند ذلك الوصف.

والضرورية الوقتية. لما تعين الوقت كان نقيضها برفع الضرورة فى ذلك الوقت.

والضرورية المنتشرة. نقيضها يرفع الضرورة عن كل الأوقات.

والدائمة. نقيضها اللادائمة المحتمل للمخالف الدائم، والموافق اللادائم.
الممكنة العامة. انها مشتملة على إحدى الضرورتين مع الممكن الخاص، فكان الخارج عنها هو الضرورة الأخرى.
والممكنة الخاصة. كقولنا: ليس بالامكان الخاص، يلزمه إما ضرورة الايجاب أو ضرورة السلب.
***
قال الشيخ: «العكس «٢٦» يصير الموضوع محمولا، والمحمول موضوعا، مع بقاء السلب والايجاب بحاله، والصدق والكذب بحاله»
التفسير: الحد يجب أن يدخل فيه جميع أنواع المحدود،
ج ١، ص: ١٥٦
وعكس المتصلة غير داخل فى هذا الحد. ويمكن أن يجاب عنه: بأن المقدم كالموضوع، والتالى كالمحمول. فلهذا اقتصر «الشيخ» فى هذا المختصر على ذكر عكس الحملية.
***
قال الشيخ: «الكلية السالبة تنعكس كنفسها «٢٧» » التفسير: إن «الشيخ» بين فى أكثر كتبه: أن السالبة المطلقة العامة لا تنعكس البتة. والذي لخصته فى هذا الباب: أن السالبة الوقتية والمنتشرة، كل واحدة منهما داخلة تحت الوجودية اللادائمة، وهى داخلة تحت الوجودية اللاضرورية، وهى داخله تحت الممكنة الخاصة، وهى داخلة تحت المطلقة العامة، وهى داخلة تحت الممكنة العامة. لكن الوقتية والمنتشرة لا تنعكسان، فانه يصح أن يقال: لا شيء من الناس بمتنفس، ولا يصح أن يقال: لا شيء من المتنفس بانسان، بل بعض المتنفس انسان بالضرورة واذا ثبت فى الأخص أنه لا يقبل العكس، فالأعم أيضا يجب أن لا يقبل العكس. فثبت بهذا البرهان: أن هذه السوالب السبعة لا تقبل العكس.
واحتج القائلون بأن السالبة المطلقة العامة تنعكس مثل نفسها، بأن قالوا: اذا صدق قولنا: لا شيء من ج ب. وجب أن يصدق لا شيء من ج ب. والا يصدق نقيضه. وهو أن بعض ب ج. الا أن هذا باطل من ثلاثة أوجه:
أحدها: بالافتراض. وهو أنه اذا كان بعض ب ج. فيمكننا أن نفرض شيئا معينا، ويكون هو موصوفا بأنه ب وبأنه ج فذلك ج ب. وكان حقا أنه لا شيء من ج ب.
وثانيها: أنه لما صدق بعض ب ج. فنضم اليه السالبة الكلية.
وهى قولنا: ولا شيء من ج ب ينتج: فبعض ب ليس ب. هذا خلف.
ج ١، ص: ١٥٧
وثالثها: ان الموجبة الجزئية تنعكس مثل نفسها، فلما صدق بعض ب ج. صدق بعض ج ب. وقد كان لا شيء من ج ب هذا خلف.
الجواب: ان هذا الخلف الذي الزمتموه ليس بخلف فى الحقيقة، لأنا بينا: أن المطلقتين المتباينتين لا يتناقضان، فيجوز أن يجتمع قولنا: كل ج ب مع قولنا: لا شيء من ج ب على الصدق. وعلى هذا التقدير فانه يزول السؤال.
وأما السوالب الستة الباقية:
فالضرورية. تنعكس سالبة ضرورية، لما تقرر فى بداءة العقول:
أن أحد الشيئين اذا استحال حصوله مع الآخر، استحال حصول الآخر معه.
وأما المشروطة العامة. فتنعكس كنفسها لأنه لا معنى لها الا أنه حكم فيها بامتناع اجتماع الوصفين، ويكون البيان فيها بعينه كما فى الضرورية المطلقة.
وأما المشروطة الخاصة. فهى تنعكس مشروطة عامة، لما سيأتى.
تقريره من أن عكس العرفية الخاصة: عرفية عامة.
وأما المطلقة العرفية العامة السالبة. فهى تنعكس مثل نفسها سالبة دائمة كلية. والدليل المذكور فى أن السالبة المطلقة العامة تنعكس كنفسها: قائم هاهنا. والخلف لازم. وبمثل هذا البرهان يظهر أن عكس السالبة الدائمة دائمة.
وأما المطلقة العرفية الخاصة. وهى قولنا: لا شيء من ح ب لا دائما، بل ما دام ج. فقال بعضهم: انها تنعكس مطلقة عرفية عامة، لأنه يصدق لا شيء من الكاتب بساكن، لا دائما، بل ما دام كاتبا. ولا يصدق لا شيء من الساكن بكاتب، لا دائما، بل ما دام ساكنا. فان بعض ما هو ساكن يسلب عنه الكاتب ما دام موجودا. وهو الآدمى.

وقال آخرون: انها تنعكس كنفسها. قال: والدليل عليه: أنه لو
ج ١، ص: ١٥٨
كان عكسها دائما لكان عكس عليها وهو الأصل دائما، لأن عكس الدائم وعكس العكس هو الأصل، فيلزم أن يكون اللادائم دائما. هذا خلف.
واعلم: أن على قولنا: السالبة الدائمة تنعكس كنفسها سؤالا، وهو أن نقول: المختار عند «الشيخ» أن الموجبة الضرورية قد تنعكس فى بعض المواد ممكنة خاصة، وفى مواد أخرى تنعكس ضرورية. فيكون الواجب هو القدر المشترك وهو الممكنة العامة.
وانما قلنا: أن الموجبة الضرورية قد تنعكس فى بعض المواد ممكنة خاصة، لأن قولنا: كل كاتب انسان مقدمة ضرورية، ثم عكسها وهو قولنا: بعض الناس أو كل الناس كاتب، قضية ممكنة خاصة لا ضرورية، فانه لا ضرورة فى كون أحد من الناس كاتبا، ولا فى شىء من الأوقات.
فهذا كلام قرروه فى الكتب، واتفق المتأخرون على صحته.
وعند هذا أقول: لما ثبت أنه لا ضرورة فى كون أحد من الناس كاتبا لا دائما ولا بحسب وقت ولا بحسب شرط، بل كان قولنا: الانسان كاتب من باب الممكن الأخص. وهو الممكن العارى عن جميع جهات الضرورة. فعند هذا نقول: كل ما كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه البتة محال، فلنفرض سلب الكتابة عن الناس دائما، وبتقدير هذا الفرض، يصدق قولنا: دائما لا شىء من الناس بكاتب. فهذه سالبة دائمة، مع أن عكسها ليس بحق، بل الحق أن كل كاتب انسان بالضرورة. وهذا يقتضى الجزم بأن السالبة الدائمة لا يجب أن تنعكس سالبة دائمة.
فان نازع منازع فى هذا المثال نجيبه بأن نجعل هذا الكلام كليا.
وهو أنه ليس بمستبعد فرض شيئين يكون أحدهما مشروطا بالآخر، ويكون الآخر جائز الانفكاك عن الأول. مثل: الحياة والألم فان الألم مشروط بالحياة، والحياة لا يمتنع تقررها منفكة عن الألم. واذا كان كذلك فانه لا يمتنع صدق قولنا: دائما لا شىء من الحيوان بمتألم، مع أن عكسه وهو قولنا: كل متألم حيوان موجبة ضرورية. فهذا شك لا بد فيه من التأمل.
ج ١، ص: ١٥٩
قال الشيخ: «وأما (٢٨) الموجبة الكلية والجزئية فلا يجب أن ينعكسا كليتين»
التفسير: هاهنا مسائل ثلاث:
المسألة الأولى فى أن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها كلية
اعلم: أن العلة فى أن عكسها لا يجب أن يكون كليا، وفى أن السالب الجزئى لا يجب أن ينعكس شيئا واحدا، هو أن المحمول يمكن أن يكون أعم من الموضوع. واذا كان كل خاص يصدق عليه العام، لم يلزم أن يصدق على ذلك العام ذلك الخاص. والا بطل العموم. وأيضا: اذا صدق سلب الخاص عن بعض العام، لم يلزم أن يصدق سلب العام عن بعض الخاص والا لبطل العموم فثبت: أن العلة فى قولنا: الموجبة الكلية لا يجب أن تنعكس كلية، وفى قولنا: السالبة الجزئية لا يجب أن تنعكس شيئا واحدا: هو احتمال كون المحمول أعم من الموضوع.
المسألة الثانية فى بيان أن الموجب سواء كان كليا أو جزئيا. فانه يجب أن ينعكس جزئيا
وبرهانه: أنه اذا كان كل هذا ذاك أو بعض هذا ذاك، فقد حصل بين هذا وبين شىء من ذاك، ملاصقة ومجاورة. وكما أن هذا قارون شيئا من ذاك، فذاك قارون شيئا من هذا. لأن المقارنة لا تحصل الا من الجانبين. وهذا القدر يفيد أن شيئا من ذاك قارن هذا. فأما أن كله هل قارن هذا؟ فذاك غير معلوم لاحتمال كون المحمول أعم من الموضوع، فلا جرم أخذنا المعلوم وطرحنا المشكوك. فقلنا: الموجبة سواء كانت.
كلية أو جزئية، فانها تنعكس جزئية.
ج ١، ص: ١٦٠
المسألة الثالثة فى بيان جهة عكس الموجبة
فنقول: ان جميع القضايا الموجهة تنعكس موجبة ممكنة عامة، لأن أقوى الموجبات هو الموجبة الضرورية، كقولنا: كل كاتب بالضرورة انسان، وكل متألم فهو بالضرورة حيوان.

ثم عكسها فى هذه المادة هو الامكان الخاص، وقد يكون عكس الضرورة ضرورية. كقولنا كل انسان ناطق، وكل ناطق انسان. واذا كان كذلك كان الواجب ما يعم الاحتمالين، وهو الامكان العام. فثبت:
أن عكس الموجبة الضرورية هو الممكن العام.
واذا عرفت هذا فنقول: الموجبة الضرورية داخلة تحت المشروطة العامة، الداخلة تحت العرفية العامة، الداخلة تحت المطلقة العامة، الداخلة تحت الممكن العام. فيجب أن يكون عكس كل هذه القضايا هو الممكن العام. وأما سائر القضايا- أعنى الوجودية اللاضرورية، والوجودية اللادائمة، والعرفية الخاصة، والمشروطة الخاصة، والممكنة الخاصة- فعكس الكل أيضا ممكن عام. لأن الضرورى مع كمال قوته، لما كان عكسه ممكنا عاما، ففى هذه القضايا مع ضعفها وقربها من طبيعة الامكان، لأن يكون عكسها ممكنا عاما، كان أولى.
ج ١، ص: ١٦١
الفصل الرابع فى أنولوطيقا الأولى ﷺacitylan aroirP
تمهيد «١» : انا اذا استدللنا بشيء على شيء. فاما أن يكون أحدها أعم من الآخر أو لا يكون. فان كان الأول. فاما أن يستدل بالأعم على الأخص- وهو القياس- أو بالأخص على الاعم- وهو الاستقراء- وإما إن لم يكن أحدهما أعم من الآخر- وهو التمثيل-
مثال القياس:
إنا اذا أردنا أن نبين أن الانسان محدث. قلنا: الانسان جسم، وكل جسم محدث. فحكمنا بثبوت الحدوث للانسان، لأجل أن الحدوث الذي هو أعم من الانسان ثابت. ومثال الاستقراء: قولنا الحيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ، بدليل: أن الانسان والفرس والثور هكذا يكونون، فاستدللنا بثبوت هذا الحكم فى هذه الحيوانات على ثبوته فى كل حيوان.
ومثال التمثيل: قولنا: السماء مشكلة. فتكون محدثة، قياسا على البيت.
فهذا البيان يحصر الحجج فى هذا الثلاثة. فأما بيان أن الاستقراء أو التمثيل ضعيفان. فسيأتى إن شاء الله تعالى.
***
قال الشيخ: «القياس قول مؤلف من أقوال، اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر» التفسير: اعلم أن كتاب «ايساغوجى» بحث عن المعانى المفردة التي
ج ١، ص: ١٦٢
هى المعقولات التامة وكتاب «قاطيغورياس» بحث عن المعانى المفردة التي هى المعقولات الأولى، وهذا الباب كالغريب عن المنطق وأما كتاب «باريرميناس» فهو بحث عن التركيب الأول وهو القضية. وأما كتاب «أنولوطيقا» فهو بحث عن التركيب الثاني «٢» .
فان القياس لا يتألف الا من مقدمتين. وأقول: ثبت بالبرهان القاطع: ان القياس لا يتألف الا من مقدمتين، لا أزيد ولا أنقص.
واذا كان كذلك فقوله: «مؤلف من أقوال» المراد من الأقوال: المقدمتان. وأما قوله: «اذا سلمت لزم عنها لذاتها مول آخر» فمعناه: أن تلك المقدمتين تكونان بحيث اذا سلمهما العقل، لزم أن تسلم النتيجة بهذا الاستلزام. واللزوم انما اعتبرناه فى الادراكات العقلية لا فى الألفاظ اللسانية.
واعلم: أنه يتفرع على هذا الحد مسألة معتبرة. وهى: أن مذهب «أرسطوطاليس» أن القياس الاستثنائى محتاج الى الاقترانى الحملى، والاقترانى الحملى غنى عن الاستثنائى. قال: والدليل عليه: أنا اذا قلنا:
أن كان كذا، كان كذا، فغرضنا فيه: أن نستثنى منه عين المقدم، لانتاج عين التالى، ونقيض التالى لانتاج نقيض المقدم. لكن استثناء عين المقدم يكون قضية حملية أو ينتهى بالآخرة الى الحملية. وكذا استثناء نقيض التالى.
فنقول: هذه الحملية أن كانت بديهة كان هذا القياس لغوا. لأنك متى علمت أن المستلزم للشيء. موجود، علمت أن لازمه أيضا موجود، ولا حاجة فيه الى القياس. واذا علمت أن اللازم معدوم، علمت أن الملزوم معدوم، ولا حاجة الى القياس. فثبت: أن القياس الاستثنائى انما يكون مفيدا اذا كانت المقدمة الحملية المستثناة- أعنى عين المقدم أو نقيض التالى- مشكوكة. وتى كانت هذه الحملية مشكوكة، لم تصر معلومة الا بقياس مركب من مقدمات حملية. فثبت: أن القياس الاستثنائى لا يتم
ج ١، ص: ١٦٣
بالقياس الحملى. وأما القياس الاقترانى الحملى، فغنى عن القياس الاستثنائى. فثبت: أن الاقتران الحملى مقدم على الاستثنائى.

ولقائل أن يقول: إن الحد الذي ذكرتموه للقياس يقتضى أن يكون القياس الاستثنائى مقدما فى الرتبة على الاقترانى الحملى. وذلك لأنكم سلمتم أن الملزوم للنتيجة هو القياس، فالمتمسك بالقياس الحملى كان يقول: إن كان هذا القياس الحملى حقا كانت النتيجة حقا، لكن هذا القياس الحملى حق، فالنتيجة حقة. فثبت: أن القياس الاقترانى الحملى، لا ينتج الا بقوة القياس الاستثنائى، فوجب أن يكون القياس الاستثنائى مقدما فى الرتبة والقوة على الحملى. فهذه اشارة الى بعض مباحث هذه المسألة والاستقصاء فيها مذكور فى «المنطق الكبير»

***

قال الشيخ: «القياس منه اقترانى ومنه استثنائى» التفسير: بيان هذا الحصر: أن القياس اما أن تكون النتيجة أو نقيضها مذكوران فيه بالفعل أو لا يكونا. والأول هو الاستثنائى، والثاني هو الاقترانى. فانك اذا قلت: ان كان هذا انسانا فهو حيوان، فان قلت: لكنه انسان. أنتج: فهو حيوان. فهذا تصريحه كان مذكورا فى المقدمة الشرطية. وان قلت: لكنه ليس بحيوان، أنتج: فهو ليس بانسان.

فهذه النتيجة ما كانت مذكورة فى تلك الشرطية، الا أن نقيضها كان مذكورا فيها. وأما اذا قلت: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، حتى انتج:

كل جسم محدث. فهذه النتيجة تصريحها ما كان مذكورا فى ذلك القياس.

ونقيض هذه النتيجة أيضا: ما كان مذكورا فى ذلك القياس، فصح ما ذكرناه فى الحصر.

***

قال الشيخ: «والاقترانيات من «٣» الحمليات ثلاثة اشكال»

ج ١، ص: ١٦٤

التفسير: هاهنا مسائل:

المسألة الأولى: القياسات الاقترانيات على ستة أقسام. لأنها قد تكون من الحمليات الساذجة، ومن المتصلات الساذجة، ومن المنفصلات الساذجة، ومن الحمليات والمتصلات، ومن الحمليات والمنفصلات، ومن المتصلات والمنفصلات. والأصل فى هذا الباب: هو الحمليات. لا سيما وقد بينا أنه لا تفاوت بين الحمليات وبين الشرطيات الا فى مجرد العبارة.

ولهذا السبب فان «المعلم الأول «٤» » ما تكلم فى هذه القياسات الشرطية، وما أقام لها وزنا. و «الشيخ» زعم أن «المعلم الأول» كان قد أفرد لها كتابا، الا أنه ضاع، وما نقل الى العربية.

ثم زعم «الشيخ» أنه تكفل باستخراجها. والأغلب على الظن أن «المعلم الأول «٥» » علم أنه لا تفاوت بين الشرطيات وبين الحمليات، الا فى مجرد الألفاظ. فلهذا لم يلتفت اليها، وما أقام لها وزنا البتة.

المسألة الثانية: اعلم: أن التقسيم الذي ذكر لبيان الأشكال القياسية، تارة يذكر على وجه تكون الأشكال القياسية ثلاثة، وتارة يذكر على وجه تكون الاشكال القياسية أربعة. أما الأول وهو الذي ذكره «المعلم» فقال:

«الأوسط اما أن يكون محمولا فى احدى المقدمتين، موضوعا فى الأخرى- وهو الشكل الأول- أو يكون محمولا فيهما معا- وهو الشكل الثاني- أو موضوعا فيهما- وهو الشكل الثالث-» .

وأما الوجه الثاني. وهو الذي ذكره «الشيخ» وقال: «الأوسط اما أن يكون محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى- وهو الشكل الأول- واما أن يكون محمولا فيهما- وهو الثاني- وإما أن يكون موضوعا فيهما- وهو الثالث- واما أن يكون موضوعا فى الصغرى محمولا فى الكبرى- وهو الرابع-

ج ١، ص: ١٦٥

أما الناصرون لظاهر كلام «المعلم الأول» (فانهم) قالوا: انك اذا قلت: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث. فهذا هو الشكل الأول.

وأما اذا قلت: كل مؤلف محدث، ثم قلت بعده: وكل جسم مؤلف. فهذا هو الشكل الأول. ولا تفاوت بينهما الا بالتقديم والتأخير فى محض اللفظ ومجرد العبارة. ومعلوم أن ذلك مما لا تأثير له فى الأمور العقلية. وأيضا:

فانا سنبين أن الكبرى أقوى المقدمتين فى اقتضاء الانتاج. واذا كان الأمر كذلك، كان تقديمها أهم وواجب.

ثم اذا ثبت هذا الحكم كان اندراج الأصغر تحت الأوسط أمرا سهلا هينا. فثبت: أن تقديم الكبرى على الصغرى يحتمل أن يكون

لهذا الفرض- وهو المطلوب- وعلى هذا التقدير وجب أن لا يختلف الحال البتة بسبب هذا التقديم والتأخير.
وأما الناصرون «٦» لظاهر كلام «الشيخ» فما رأيت لهم فيه وجها، وأنا تكلفت له فيه وجها. فقلت: القياس الطبيعى هو الشكل الأول، فإنه ينتقل العقل من الأصغر الى الأوسط، ومن الأوسط الى الاكبر.
وهذا هو الترتيب الطبيعي. فان أبقينا الصغرى بحالها وعكسنا الكبرى، فحينئذ يحصل الشكل الثاني. ولأجل هذا فان الشكل الثاني يرتد الى الأول بعكس الكبرى. وان أبقينا الكبرى بحالها وعكسنا الصغرى حصل الشكل الثالث. ولأجل هذا فان الشكل الثالث يرتد الى الأول بعكس الصغرى. وأما ان عكسنا الصغرى والكبرى معا، حصل الشكل الرابع.
ويقع الوسط على الطرفين، ويقع الطرفان فى الوسط.
فالحاصل: أن التغير عن النظم الطبيعى فى الشكل الثاني وفى الشكل الثالث، ما وقع الا فى مقدمة واحدة. أما فى هذا الشكل فانه وقع فى كلتى المقدمتين. وهذا هو المراد من قول «الشيخ» : «ان هذا الشكل الرابع انما ترك لتضاعف الكلفة فيه»
ج ١، ص: ١٦٦
المسألة الثالثة: اتفق المنطقيون على أنه متى كان الأوسط متكررا، كانت النتيجة لازمة. وظاهر كلامهم يشعر بأنه اذا لم يتكرر الأوسط لم تلزمه النتيجة.
واعلم: أن صدق قولنا: كلما كان الأوسط متكررا، كانت النتيجة لازمة. لا يوجب أنه كلما كانت النتيجة لازمة، كان الأوسط متكررا. لما علمت أن الموجبة الكلية لا تنعكس كلية.
وأيضا: فقد سلموا تركيبات منتجة مع أن الأوسط فيها غير متكرر.
وذلك فى مواضع.
أحدها: أنهم أوردوا فصلا فى مقدمة كتاب «قاطيغورياس» ولقبوه بالفصل المشتمل على تركيبات بين المقول على الموضوع وبين الموجود فى الموضوع. قالوا: التركيبات أربعة: أحدها: اذا حمل شىء على موضوع، وحمل ذلك الموضوع على موضوع آخر، كما اذا حمل الجسم على الحيوان، وحمل الحيوان على الانسان. فههنا يلزم حمل الجسم على الانسان، وهاهنا الأوسط مكرر.
وثانيها: اذا حصل شىء فى شىء ثان، ثم حمل ذلك الثاني على ثالث. فههنا قالوا: لا يلزم كون الأول محمولا على الثالث، لكنه يلزم أن يكون حاصلا فى ذلك الثالث. كقولنا: البياض موجود فى الجسم، والجسم محمول على الحيوان. فههنا لا يجب أن يكون البياض محمولا على الحيوان، لكنه ينتج أن البياض موجود فى الحيوان.
وثالثها: هو عكس الثاني. وهو كقولنا: اللون محمول على البياض، والبياض فى الجسم. فهذا لا يوجب أن يكون اللون محمولا على الجسم، لكنه ينتج: أن اللون حاصل فى الجسم.
ورابعها: أن يكون الشىء موجودا فى موضوع وذلك الموضوع يكون موجودا فى موضوع آخر، وهذا كما اذا قام عرض، بعرض، ثم حصل ذلك العرض فى جوهر.
ج ١، ص: ١٦٧
واذا عرفت هذا، فنقول: القوم سلموا فى الصور الثلاث الأخيرة أنها منتجة، مع أن الأوسط فيها غير متكرر. فانك اذا قلت: البياض موجود فى الجسم. فالمحمول هو قولك: موجود فى الجسم. ثم اذا قلت: والجسم مقول على الحيوان. فما هو تمام المحمول فى احدى المقدمتين، ليس هو تمام الموضوع فى المقدمة الثانية، بل بعضه. وكذا القول فى التركيب الثالث والرابع.
فظهر أن القوم قد سلموا أن الانتاج قد يحصل وان لم يكن الأوسط متكررا.
والموضع الثاني قياس المساواة. وهو قولنا: أمساوى ل ب. وب مساوى ل ج. فالمحمول فى الصغرى هو قولنا: مساوى ل ب. والموضوع فى الكبرى هو قولنا: ب. فههنا تمام المحمول فى الصغرى لما صار موضوعا فى الكبرى، فالأوسط بتمامه غير مذكور.
والموضوع الثالث: انا اذا علمنا أن الألف مستلزم للباء، وعلمنا أن الباء مستلزم للجيم، علمنا لا محالة: أن الألف مستلزم للجيم. واذا علمنا أن الدرة فى الحقة وأن الحقة فى الصندوق، علمنا: أن الدرة فى الصندوق. فثبت: أن كون الأوسط غير متكرر، لا يمنع من الانتاج.
المسألة الرابعة: اعلم: أنه لا بد من حصول الصغرى والكبرى معا، لتحصل النتيجة، فتكون كل واحدة منهما جزءا للعلة، الا أن

الكبرى أقوى الجزءين فى هذا الايجاب. ويدل عليه وجهان:
الأول: ان الصغرى معناها: أن كل ما صدق عليه الأصغر، فانه يثبت له الأوسط. وهذا القدر من الكلام لا يعرض فيه لثبوت الأكبر للأصغر، وأما الكبرى فمعناها: أن كل ما ثبت له الأوسط فقد ثبت له الأكبر.
ولما كان الأصغر أحد الأشياء التي يثبت لها الأوسط، كان القول الدال على ثبوت الأكبر لكل ما ثبت له الأوسط، متناولا للأصغر بالقوة القريبة من الفعل. فثبت: ان اشعار الكبرى بالنتيجة أقوى من أشعار الصغرى بها.
ج ١، ص: ١٦٨
فان قال قائل: اذا كان كلما صدق عليه الأصغر، صدق عليه الأوسط، لزم أن يصدق على الأصغر كلما صدق على الاوسط. ولما كان الاكبر أحد الأشياء التي صدقت على الاوسط، لزم صدقه أيضا على الاصغر.
فثبت: أن الكبرى كما أنها مشعرة بالنتيجة، فكذلك الصغرى مشعرة بها أيضا.
فالحاصل: أن الكبرى دلت على أن الأكبر حاصل لكل ما حصل له الأوسط. ولما كان الأصغر أحد الأمور التي حصل لها الأوسط، كان الحكم بالاكبر على الاوسط حكما بالقوة على الاصغر. والصغرى لما كانت قد دلت على حصول الاوسط للاصغر، كان ذلك حكما بالقوة على أن ما كان محمولا على الاوسط، فانه يكون أيضا محمولا على الاصغر، فيلزم منه أيضا حمل الأكبر على الأصغر. فثبت: أنه لا تفاوت بين الجانبين.
الجواب: هذا الاشعار فى جانب الكبرى أتم. وذلك لأنا اذا قلنا فى الكبرى: كلما ثبت له الأوسط، فانه ثبت له الأكبر، كان معناه: أن كل واحد واحد من الأمور التي حصل لها الاوسط، فانه يحصل له الاكبر. ولما كان الاصغر أحد تلك الأمور، كان الاصغر مندرجا تحت هذا اللفظ. أما فى جانب الصغرى فاللفظ انما دل على حصول الأوسط للاصغر، ولا دلالة فيه على حصول الاكبر للاصغر، وان كان ذلك لازما فى نفس الأمر.
فالحاصل: أن اللزوم العقلى حاصل فى الجانبين. لكن الكبرى مختصة بالدلالة اللفظية من بعض الوجوه. فظهر الترجيح.
الوجه الثاني فى بيان التفاوت: هو أن عند كذب الكبرى بالكلية، يمتنع بقاء النتيجة، ومع كذب الصغرى بالكلية، لا يمتنع بقاء النتيجة.
فكانت الكبرى أقوى. بيان الأول: أنا اذا قلنا: كل انسان ناطق، وكل ناطق جماد، فهذه الكبرى كاذبة بالكلية. والحق فى نفس الأمر: هو أنه لا شىء من الناطق بجماد، فحينئذ يكون القياس الحق فى نفس الأمر هكذا: كل انسان ناطق، ولا شىء من الناطق بجماد، ينتج: فلا شىء من الانسان بجماد. واذا ثبت أن هذا هو الحق، فحينئذ يمتنع أن يحصل قياس آخر، ينتج: أن كل انسان جماد.
فثبت: أنه متى كانت الكبرى
ج ١، ص: ١٦٩
كاذبة بالكلية، امتنع كون تلك النتيجة صادقة. أما اذا كانت الصغرى كاذبة بالكلية، لم يمتنع أن تكون النتيجة صادقة. مثاله: إذا قلنا: كل انسان فرس، وكل فرس حيوان، فههنا الصغرى كاذبة بالكل، ولم يلزم منه كذب النتيجة. فثبت: أن الكبرى إن كانت كاذبة بالكلية، امتنع كون النتيجة صادقة. وان كانت الصغرى كاذبة بالكل، لم يمتنع كون النتيجة صادقة. فثبت: أن قوة الكبرى أتم وأكمل.
المسألة الخامسة: سبق العلم بالمقدمتين على العلم بالنتيجة، سبق بالذات لا بالزمان. وبرهانه: أن العلم بالمقدمتين، مفاعلة تامة للعلم بالنتيجة. والعلة التامة لا تسبق المعلول الا بالذات.
المسألة السادسة: المختار عندى: أن العلم بالمقدمتين القريبتين علة تامة لحصول العلم بالنتيجة. ولا يحتاج مع هذين العلمين الى العلم بأمر ثالث.
وذكر «الشيخ» فى جميع كتبه: أنه لا بد من شىء آخر. قال فى «للشفاء» فى الفصل الذي يذكر فيه: أنه كيف يمكن تعلم الشىء: «ويحمل معا أن وجود هاتين المقدمتين فى النفس لا يكفى فى حصول العلم بالنتيجة، بل لا بد مع ذلك من تأليف مخصوص، وأن تكون النفس مراعية لذلك التأليف، معتبرة إياه، قائسة بينه وبين المطلوب. وان لم يحصل هذا الاعتبار، لم يحصل العلم بالنتيجة. مثاله: أن من يعلم أن هذه «بغلة» ويعلم أن كل «بغلة» عاقر، فاذا لم يجمعهما معا فى الذهن خاطرين بالبال، أمكن أن يظن مع ذلك أن فى بطن

هذه البغلة جنينا. فثبت: أن مع العلم بالمقدمتين لا بد من رعاية كيفية اندراج الصغرى تحت الكبرى» هذا ما ذكره «الشيخ» وأقول: الذي يدل على صحة قولنا: أن تأليف الصغرى مع الكبرى، إما أن تكون ماهيته مغايرة لماهية الأصغر والأوسط والأكبر ولانتساب كل واحد منهما الى الآخر، واما أن لا يكون كذلك.
ج ١، ص: ١٧٠
فان كان الأول فحينئذ يحصل بسبب انتساب ذلك المغاير الى تلك الأمور الثلاثة مقدمة ثالثة، وحينئذ يصير القياس القريب مركبا من مقدمات ثلاث. وأيضا: فتأليف هذه المقدمة مع تلك المقدمتين، أمر مغاير لتلك الثلاث، وحينئذ يحصل بسببه مقدمة رابعة، ويكون الكلام فيه كما فى الأول، ويلزم التسلسل. وهو باطل. وأما ان كان الحق هو الثاني.
وهو أن تأليف الصغرى مع الكبرى، ليس ماهية مغايرة لتلك الحدود الثلاثة، فحينئذ لا يحصل منه تصور مغاير. فاذا لم يحصل التصور المغاير، لم يحصل هناك شعور زائد.
أما قوله: «ان الانسان قد يعلم أن هذه «بغلة» وأن كل «بغلة» عاقر، لم يشك فى أن هذه البغلة هل هى حامل أم لا؟» فجوابه: أن عند حصول إحدى هاتين المقدمتين فقط، يجوز حصول هذا الشك، فأما عند حصولهما معا فى الذهن، فلا نسلم أن حصول هذا الشك ممكن.
***
قال الشيخ: «الشكل الأول لا ينتج الا ن تكون الصغرى موجبة، والكبرى كلية» التفسير: هاهنا مسألتان:
المسألة الأولى: اعلم: أنه اذا لم تكن الصغرى موجبة لم يندرج الأصغر تحت الأوسط، فلا يكون الحكم المحكوم به على الأوسط متعديا الى الأصغر، وان لم تكن الكبرى كلية احتمل أن يكون البعض الذي جعل موضوعا للأكبر، غير البعض الذي جعل محمولا على الأصغر، وحينئذ لا يلزم ثبوت الأكبر للأصغر. أما إذا كانت الصغرى موجبة، دخل كل الأصغر أو بعضه، تحت الأوسط. فاذا حكم على كل ذلك الأوسط بالاكبر، تعدى الحكم منه الى الاصغر.
المسألة الثانية: قوله: «هذا الشكل لا ينتج إلا أن تكون الصغرى موجبة» فيه بحث:
وذلك أن «الشيخ» بين فى سائر كتبه: أن كل قضية يصدق سلبها
ج ١، ص: ١٧١
مع ايجابها، لم يمتنع جعل سالبتها صغرى فى هذا الشكل. وذلك فى الممكنة الخاصة، وفى الوجودية اللاضرورية، وفى الوجودية اللادائمة.
وذلك لأن صدق السالب فى هذه القضايا، يستلزم صدق الموجب فيها.
ومتى صدق الايجاب فقد انعقد القياس. ونازع قوم فيه وقالوا: المنتج هو الموجبة لا السالبة.
والانصاف: أنه إن أريد بالمنتج ما يكون منتجا بالذات، فذاك هو الموجبات لا للسوالب. وذلك لأن السوالب انما انتجت لأن صدقها مستلزم صدق موجبها، وعند حصول الايجاب يحصل اندراج الأصغر تحت الأوسط، فكانت السوالب منتجة لا بنفسها بل لكونها مستلزمة للموجبات. وأما ان أريد أنه يلزم من صدق هذه السوالب، صدق النتيجة، سواء كان ذلك الانتاج ابتداء أو بواسطة، فهذه السوالب منتجة.
***
قال الشيخ: «وتكون العبرة فى الكيفية- أعنى الايجاب والسلب- وفى الجهة- أعنى الضرورة وغير الضرورة للكبرى-» التفسير: هاهنا مسائل:
المسألة الأولى: قوله: «العبرة فى الايجاب والسلب للكبرى» فيه بحث:
وذلك لأن هذا الكلام مخالف للكلام المشهور من أن النتيجة تتبع أخس المقدمتين. وأيضا: فهذا الكلام انما يذكر لو أمكن فى الصغرى أن تكون سالبة وموجبة أخرى. وكذلك الكبرى يمكن أن تكون سالبة تارة وموجبة أخرى حتى يقال: العبرة فى الايجاب والسلب بالكبرى. لكنه ثبت أن هذا الشكل يمتنع كون الصغرى فيه سالبة، فكيف يليق به هذا الكلام؟
والجواب عنه: أنه ثبت بالدليل: أن الصغرى اذا كانت ممكنة خاصة أو وجودية، فانه يجوز كونها سالبة. ثم قام «٧» البرهان على أن
ج ١، ص: ١٧٢

الصغرى السالبة الممكنة الخاصة، مع الكبرى الموجبة الضرورية، تنتج موجبة ضرورية. ففى هذه الصورة كانت الصغرى سالبة والكبرى موجبة، وكانت النتيجة تابعة للكبرى. فاستقام كلامه فى أن العبرة فى السلب والايجاب للكبرى.

المسألة الثانية: قوله: «النتيجة تابعة للكبرى فى الجهة» فيه بحث:

وذلك لأنه فى أكثر كتبه استثنى من هذا الحكم صورتين:

الصورة الأولى: إذا كانت الصغرى ضرورية وكانت الكبرى دالة على أن المحمول يدوم بدوام وصف الموضوع. فههنا النتيجة ضرورية. قال: لأن الأكبر دائم بدوام الأوسط، والاوسط ضرورى للاصغر، فوجب كون الأكبر ضروريا للاصغر. فكانت النتيجة هنا تابعة للصغرى.

وأما نحن فقلنا: الدائم أعم من الضرورى، والأكبر الدائم للاوسط الضرورى الأصغر لا نعلم منه إلا أنه دائم للضرورى للشىء. وهذا القدر لا يفيد الا الدوام، فكانت النتيجة هاهنا دائمة مخالفة للمقدمتين.

الصورة الثانية: اذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى وجودية.

فالنتيجة هاهنا ممكنة خاصة تابعة للصغرى، لأن الصغرى لما كانت ممكنة حقيقية احتمل أن يكون حصول خاليا من الأوسط. والكبرى لما كانت وجودية، احتمل أن يكون حصول الأكبر للاصغر مشروطا بحصول الأوسط له. ولما لم يكن الأوسط حاصلا للاصغر، امتنع حصول الأكبر له. فعلى هذا التقدير يكون الأصغر خاليا من الأكبر. أما بتقدير أن لا يكون الأصغر خاليا من الاوسط- وإن كان خاليا عنه، الا أن حصول الاكبر للاصغر غير مشروط بحصول الاوسط للاصغر- فحينئذ يكون الاكبر حاصلا للاصغر. فثبت: أن كل واحد من الحصول وعدم الحصول محتمل. والمتيقن هو مجرد الامكان. فثبت: أن النتيجة فى هذا الاختلاط ممكنة، فتكون النتيجة تابعة للصغرى.

قال الشارح: هذا الكلام انما يتم اذا كانت الصغرى ممكنه

ج ١، ص: ١٧٣

خاصة. أما اذا كانت مكنة عامة، وكانت الكبرى وجودية لا ضرورية، أو وجودية لا دائمة. فحينئذ تكون النتيجة ممكنة خاصة. وعلى هذا التقدير تكون النتيجة مخالفة لكلتى المقدمتين فى الجهة.

واعلم: أنا بينا فى الكتب البسيطة: أن النتيجة قد تكون تابعة للكبرى فى الجهة، وقد تكون تابعة للصغرى، وقد تكون مخالفة لهما فى الجهة. وله تفصيل طويل لا يليق بهذا المختصر.

المسألة الثالثة: إن «الشيخ» ذكر الضروب الأربعة المنتجة فى الشكل الأول. وضبط القول فيه: أن يقال: المحصورات أربعة. فاذا جعلنا كل واحد منها صغرى، وضممنا الى كل واحد منها تلك الأربعة، حصل ستة عشر ضربا، الا أنا لما أوجبنا كون الصغرى موجبة، سقطت ثمانية، واذا أوجبنا مع ذلك كون الكبرى كلية، سقطت أربعة أخرى.

وبقيت الضروب المنتجة أربعة:

فالضرب الأول من موجبتين كليتين، ينتج موجبة كلية. مثاله: كل ج ب. وكل ب أفكل ج أ.

الضرب الثاني من كليتين، والكبرى سالبة. ينتج: كليتين سالبة. مثاله: كل ج ب ولا شىء من ب أفلا شىء من ج أ.

الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية. ينتج: جزئية موجبة. مثاله: بعض ج ب وكل ب أفبعض ج أ.

الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى، وكلية سالبة كبرى.

ينتج: جزئية سالبة. مثاله: بعض ج ب ولا شىء من ب أفبعض ج ليس أوتحقيق القول فى هذا الباب: أنه لما ثبت اندراج كل آحاد الأصغر، أو اندراج بعض آحاده تحت الأوسط، ثم ثبت أن كل ما ثبت له الأوسط، فانه محكوم عليه بايجاب الأكبر له، أو بسلب الأكبر عنه، لزم لا محالة حصول ذلك الايجاب له، أو ذلك السلب لكل آحاد الأصغر، أو لبعض آحاده. ومجموع ذلك: هو الضروب الأربعة المذكورة.

المسألة الرابعة: لقائل أن يقول: أظهر هذه الأقيسة هو الضرب الأول، وهو المنتج الكلى، الموجب. لكن الأشكال وارد عليه من وجوه:

ج ١، ص: ١٧٤

السؤال الأول: حق أن زيدا حيوان. وحق أن الحيوان جنس مشترك فيه بين الأنواع. فهذا ينتج: أن زيدا جنس. وهو كاذب.

السؤال الثاني: حق أن كل انسان ناطق. وحق أن كل ناطق انسان. فهذا ينتج: أن كل انسان انسان. وهو باطل. لأن صدق الحمل يعتمد كون المحمول مغايرا للموضوع. ولا مغايرة هاهنا، فكان هذا الحمل باطلا.

السؤال الثالث: هذا التركيب دل على أن الأكبر ثابت للاوسط، وأن الأوسط ثابت للاصغر. وهذا القدر لا يقتضى كون الاكبر ثابتا للاصغر.

ألا ترى أن البطء ثابت للحركة، والحركة ثابتة للجسم، مع أنه يمتنع كون البطء ثابتا للجسم. وأيضا: فهب أن الثابت للثابت للشيء، ثابت لذلك الشيء، إلا أن على هذا التقدير لا يكون مجرد الصغرى مع الكبرى قياسا تاما. بل اذا قلنا: كل ج ب وكل ب أفبهذا القدر يحصل أن ج موصوف بالموصوف بالألف.

ثم لا بد من ذكر مقدمة أخرى. وهى: أن الموصوف بالموصوف بالشيء، يجب أن يكون موصوفا بذلك الشيء، وحينئذ يحصل أن الجيم موصوف بالألف لكن المنطقيين اتفقوا على أنه لا حاجة البتة الى هذه المقدمة الثالثة. ومثال هذا الذي ذكرناه: أن المنطقيين اتفقوا على أنا اذا قلنا أمساوى ل ب، وب مساوى ل ج. فان هذا لا ينتج: أن أمساوى ل ج بل ينتج: أن أمساوى لمساوى ج ثم يقلل: ومساوى المساوى مساوى. فحينئذ يحصل أن الألف مساوى ل ج. ولما كان الألف فى هذه الصورة كذلك، وجب أن يكون فيما وقع البحث فيه أيضا كذلك.

السؤال الرابع: ان العلم بثبوت الأكبر لكل واحد من الموصوفات بالأوسط، مشروط بالعلم بثبوت الأكبر لهذا. وكذلك الثاني، وكذلك الثالث، وهلم جرا فى جميع الجزئيات التي يصدق عليها كونها موصوفة بذلك الأوسط. لأن العلم بالكل مشروط بالعلم بكل واحد من آحاد ذلك الكل.

ج ١، ص: ١٧٥

واذا ثبت هذا فنقول: هذا الأصغر هل هو من آحاد الأمور الداخلة تحت الأوسط أم لا؟ فان كان الأول فحينئذ يتوقف العلم بصدق قولنا:

كل ما ثبت له الأوسط، فانه حصل له الأكبر، على العلم بثبوت الأكبر للاصغر. فلو استفدنا هذا العلم، من العلم بثبوت الأكبر لكل ما دخل تحت الأوسط، لزم الدور. وهو باطل. وان كان الحق هو الثاني- وهو ان الأصغر غير داخل تحت الاوسط- فحينئذ لا يلزم من الحكم بالأكبر على الأوسط، ثبوت ذلك الحكم للاصغر.

السؤال الخامس: المنتج لهذه النتيجة أما العلم باحدى المقدمتين، أو العلم بمجموعهما. والأول باطل. لأن العلم البديهى حاصل بأن احدى المقدمتين لا ينتج شيئا. والثاني أيضا باطل. لأن الذهن لا يقوى على استحضار العلم بشيئين مختلفين دفعة واحدة. واذا كان الموجب هو مجموع العلمين، ثم لا وجود لهذا المجموع، فحينئذ يمتنع حصول هذا الانتاج.

السؤال السادس: تصور الأصغر مع الأوسط. هل يوجب حكم الذهن باثبات ذلك الأوسط لذلك الأصغر، وكذا القول فى تصور الأوسط مع تصور الاكبر، أو لا يوجب؟ فان أوجب فعند حصول هذه التصورات الثلاثة، يجزم الذهن باثبات الأكبر للاوسط، وباثبات الأوسط للاصغر.

وذلك يوجب حزم الذهن باثبات الاكبر للاصغر، وحينئذ لا يكون لهذا الانسان اختيار فى تحصيل العلم بهذه النتيجة، بل يكون علمه بهذه النتيجة علما لزوميا اضطراريا، ولا يمكن أن يقول قائل: اختياره ليس فى اكتساب التصديقات، بل فى اكتساب التصورات التي عليها تتفرع هذه التصديقات.

لأنا بينا أن التصورات ليست كسبية. فأما ان قلنا: ان تصورات الأصغر مع تصور الأوسط، لا يوجب حكم الذهن باثبات الاوسط لذلك الأصغر، وكذا القول فى الكبرى، فحينئذ نحتاج فى «٨» اثبات تلك الصغرى الى قيس آخر. ويعود التقسيم الأول فيه. فاما أن يتسلسل. وهو محال.

ج ١، ص: ١٧٦

أو ينتهى الى آخر، يكون باستلزام أصغره لأوسطه، واستلزام أوسطه لأكبره استلزاما ضروريا. وحينئذ تكون تلك النتيجة ضرورية. ثم اذا جعلنا تلك النتيجة صغرى لقياس آخر، وكانت كبراه أيضا كذلك، كانت النتيجة الثانية من القياس الثاني أيضا ضرورية اللزوم.

وحينئذ يعود الأمر الى أن تصير النتائج كلها ضرورية خارجة عن القدرة والاختيار.
السؤال السابع: قولنا: كل كذا كذا، حكم على جميع جزئيات ذلك الموضوع بذلك المحمول. والحكم على الشىء بشيء آخر، مسبوق بتصور المحكوم عليه. لكن جزئيات كل كلى أمور غير متناهية، وقولنا:
كل كذا (هو) اشارة الى جميع تلك الجزئيات، وعلى هذا: الحكم الكلى لا يمكن الا بعد تصور أمور غير متناهية. لكن تصور أمور غير متناهية على التفصيل محال. والموقوف على المحال محال، فوجب أن يكون الحكم الكلى محالا. وقد ثبت أنه لا بد فى كل قياس من مقدمة كلية، فوجب القول بفساد كل قياس.
فان قالوا: يمكننا أن نحكم حكما كليا من غير أن نحتاج الى تقديم العلم بما لا نهاية له. لأنا اذا علمنا: أن الجسم يستلزم المؤلفين، أمكننا حينئذ أن نعلم أن كل جسم مؤلف. ونقول حينئذ: يرجع حاصل هذا التركيب الى أن ماهية الأصغر مستلزمة لماهية الأوسط، وماهية الأوسط مستلزمة لماهية الاكبر. إلا أن على هذا التقدير لا يبقى الحد الأوسط متكررا فى المقدمتين. وذلك إما أن لا ينتج أو أن ينتج، لكن نوع آخر من القياس سوى ما نحن فيه الآن. فهذا تمام القول فى السؤالات.
الجواب:
عن السؤال الأول: انك اذا قلت: زيد حيوان. فهذا حق، ثم اذا قلت: والحيوان جنس، فاما أن تتركه على هذا الاهمال أو تجعله كليا وتقول: وكل حيوان جنس. أما الأول فلا ينتج. لأن المهملة فى قوة الجزئية، والكبرى الجزئية لا تنتج فى هذا الشكل. والثاني باطل
ج ١، ص: ١٧٧
لأن قول القائل: وكل حيوان جنس، معناه: أن كل واحد مما يقال:
إنه حيوان فهو جنس. وفساد ذلك معلوم بالضرورة.
وعن الثاني: انه لا ينتج: أن كل انسان إنسان. وهذا وإن كان من باب إيضاح الواضحات، الا أنه حق.
وعن الثالث: ان الشك الذي ذكرتم انما يتوجه لو كان المراد من الكبرى أن الأوسط موصوف بالأكبر، وليس الأمر كذلك، بل المراد:
أن كل ما ثبت له الأوسط، فانه ثبت له الأكبر، ولما ذكرنا: أن الاصغر ثبت له الأوسط، فحينئذ يظهر من مجموع هاتين المقدمتين: ثبوت الاكبر للاصغر من غير حاجة الى ضم مقدمة أخرى اليها.
وعن الرابع: ان العقل لما حكم بأن المعنى الذي جعل الأوسط معه أوسط، مستلزم الأكبر. وحينئذ يمكننا أن نعلم أن كل ما ثبت له الاوسط، فانه ثبت له الاكبر، ولا يتوقف حصول هذا العلم الكلى على تعرف أحوال الجزئيات أولا.
وعن الخامس: ان الذهن يقوى على استحضار العلم بالشيئين.
ولولا ذلك لما قدر على تركيب القضية، لأن القضية معناها: حكم الذهن بثبوت أمر لأمر، ولولا حصور تصور ذينك الأمرين معا، والا كان ذلك الحكم متعذرا.
وعن السادس: أن علمنا بكوننا قادرين على التأمل والتفكر، علم ضرورى، لا يقدح فيه التشكيك.
وعن السابع: انه يرجع حاصل هذا القياس الى أن يقول: الأصغر موصوف بالأوسط. ثم يقول: وكل ما كان موصوفا بالأوسط، فانه موصوف بالاكبر. وعلى هذا التقدير يكون الاوسط مكررا.
المسألة الخامسة: أفضل الاشكال هو الشكل الأول. ويدل عليه وجوه:
الأول: أن هذا الشكل يعطى المحصورات الأربعة، والثاني لا يعطى الا السالبتين، والثالث لا يعطى الا الجزئيتين.
ج ١، ص: ١٧٨
الثاني: أن برهان اللم أشرف البراهين. ولا يعطى الا هذا الشكل لانك تقول: الأصغر حصلت له العلة الموجبة للاكبر، وهذا البرهان اللمى ان كان فى الايجاب الكلى لم يحصل الا من الشكل الأول، لأن «٩» الموجبة الكلية لا ينتجها الا هذا الشكل. وان كان فى السلب الكلى عقد تمكن أيضا فى الشكل الثاني، لكن لا على النظم الطبيعى، لأن الأصغر وان كان قد حمل عليه الأوسط- الذي هو العلة- الا أن فى الكبرى ما جعل المعلول تابعا للعلة فى الوجود، بل حرف فجعل المعلول متبوعا والعلة تابعة. وأما الشكل الثالث فلا تكون العلة قد أوجدت فيه الحد الأصغر، بل الحد الأصغر أوجد العلة. فثبت:

أن النظم الطبيعى فى هذا البرهان الأول الذي هو أشرف البراهين، لم يحصل الا فى الشكل الأول.

الوجه الثالث فى بيان شرف هذا الشكل: أن الحملية «١٠» اذا كانت موجبة كلية فلو أمكن اثباتها لما أمكن الا بالشكل الأول.

الوجه الرابع: أن المتقدمين كانوا يثبتون نتائج الشكل الثاني والثالث، اما بعكس أو خلف أو افتراض. وكل ذلك لا يتم الا بالشكل الأول.

الوجه الخامس: انه لا يتم قياس الا اذا حصلت فيه كلية موجبة.

والموجبة الكلية اذا لم تكن بديهية افتقر اثباتها الى الشكل الأول.

فكان الثاني والثالث مفتقرين الى الأول من هذا الاعتبار، والأول غنى عنهما.

الوجه السادس: ان المعرفة التامة لا تحصل الا فى الكلى الموجب. أما الجزئى فالعلم به غير تام. لأن قولك: بعض ج ب مجهول منه أنه أى بعض هو؟ فاذا عينته عرفته «١١» . فان كان مثلا ذلك البعض هود عاد الى الكلية، فصار كل د ب. وأما السالب فانه يعرف من الشيء ما ليس هو. وهذا أمر خارجى وتعريفها به غير تام، الا أن يشار فى

ج ١، ص: ١٧٩

ضمن ذلك السلب الى معنى ثبوتى، وحينئذ تصير تلك السالبة فى قوة الموجبة. فثبت: أن المعرفة التامة لا تحصل الا فى الكلى الموجب. وذلك لا ينتجه الا الشكل الأول.

فثبت بهذه الدلائل: أن الشكل الأول، أفضل الأشكال.

***

قال الشيخ: «أما الشكل الثاني فشرط انتاجه أن تكون الكبرى كلية، وتختلف مقدمتاه بالسلب والايجاب «١٢» » التفسير: هاهنا مسألتان:

المسألة الأولى: أما بيان أنه يجب أن تكون كبرى هذا الشكل كلية، فميسور فى الكتب. وأما بيان أنه يجب اختلاف مقدمتين بالسلب والايجاب. ففيه أسرار لطيفة. ونقول: الاشتراك فى الايجابات وفى السلوب أمر مشترك فيه بين الأمور المتوافقة وبين الأمور المتباينة. ولا يمكن الاستدلال بذلك الاشتراك لا على التباين ولا على التوافق.

فثبت: أنه لا بد من الاختلاف فى الكيف. ثم نقول: والاختلاف فى العرضيات المفارقة مشترك فيه بين المتباينات والمتوافقات، فلا يمكن الاستدلال به أيضا، لا على التباين ولا على التوافق. فثبت: أنه لا بد من الاختلاف فى الكيف. ويبقى الاختلاف فى اللوازم. والأعلى التباين لأنه اذا كان الأوسط واجب الثبوت لأحد الجانبين، وممتنع الثبوت للجانب الآخر، وجب حصول التباين من الجانبين. واذا عرفت أن التباين فى العرضيات المفارقة لا يدل على شيء أصلا، ثبت أنه لا قياس فى هذا الباب من الممكنتين الخاصتين، ولا من الوجوديتين اللاضرورتين، ولا من الموجودتين اللادائمتين.

وأيضا: فلا قياس عن المطلقتين العامتين، ولا عن الممكنتين العامتين، لاحتمال أن يكون ذلك الاختلاف اختلافا فى العرضيات، لا فى اللوازم.

وأيضا: إن كانت احدى المقدمتين ضرورية، والأخرى خالية عن

ج ١، ص: ١٨٠

الضرورة، كانت النتيجة سالبة ضرورية. سواء كانتا موجبتين أو سالبتين أو احداهما موجبة والأخرى سالبة. وذلك لأن ثبوت الضرورى للضرورى أمر ضرورى وسلبها- وذلك عن غير الضرورى- أيضا أمر ضرورى. فههنا الاختلاف فى الكيف حاصل فى نفس الأمر، فلا جرم كانت النتيجة هنا سالبة ضرورية.

المسألة الثانية: لما شرطنا كلية الكبرى، سقطت من التركيبات الستة عشر، ثمانية. ولما شرطنا اختلاف المقدمتين فى الكيف، سقطت من الثمانية الباقية أربعة. فبقيت القرائن المنتجة أربعة:

أولها: أن تكون الصغرى موجبة كلية، والكبرى سالبة كلية.

وثانيها: بالعكس من ذلك. والنتيجة فيهما سالبة كلية. والدليل عليه: أن الأوسط واجب الثبوت لأحد الطرفين، وممتنع الثبوت مع الطرف الآخر، وذلك يوجب حصول المباينة بين الطرفين وثالثها: موجبة جزئية صغرى، وسالبة كلية كبرى.

ورابعها: سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى. والنتيجة فيهما سالبة جزئية. والدليل عليه: أن الأوسط له حال مع بعض أحد

الطرفين وله نقيض تلك الحال مع تمام آحاد الطرف الآخر. فبين بعض أحد الطرفين وتمام الطرف الثاني منافاة، فلا جرم (كان) صدق النتيجة سالبة جزئية.

وأما المتقدمون فانهم يبينون هذه الضروب بالعكس أو بالخلف أو بالافتراض. وتلك الطرق مشهورة فى الكتب، فلا حاجة بنا الى ذكرها.

وأقول: ان كان لا يمكن بيان نتائج الشكل الثاني والثالث الا بالاستعانة بالشكل الأول. اما بطريق العكس أو بطريق الخلف، صار هذا الشكلان عبثا محضا. لأن الشكل الأول لما كان كان وافيا باعطاء هذه النتائج، كان التمسك بالشكل الثاني والثالث، ثم ردهما الى الأول تطويلا الطرق من غير ضرورة أصلا. ومعلوم أنه عبث محض. أما على الوجه

ج ١، ص: ١٨١

الذي ذكرناه كان مفيدا، لأنا لما استخرجنا النتيجة من هذين الشكلين من حيث هما هما، من غير استعانة فى ذلك بالشكل الأول، كان التمسك بكل واحد منهما مفيدا. فثبت: أن الطريق الذي ذكرناه أولى مما ذكروه.

وأما الشكل الثالث فشرط كونه منتجا: كون صغراه موجبة وكون احدى المقدمتين كلية. و (أما) ضروبه المنتجة فستة، لأنا لما شرطنا ايجاب الصغرى، فقد سقطت من التركيبات الستة عشر ثمانية. ولما شرطنا كون احدى المقدمتين كلية، فقد سقط من الثمانية النافية اثنان، فبقيت الضروب المنتجة ستة. واعلم: أن حقيقة هذا الشكل ترجع الى حرف واحد، وهو أن الموضوع الواحد، اجتمع فيه محمولان فحصل بينهما التقاء هناك، وأما خارج ذلك الموضوع فالالتقاء وعدمه محمولان فلا جرم كان الحكم الجزئى لازما.

واذا عرفت هذا فنقول: لكن الصغرى موجبة كلية، فالكبرى إن كانت موجبة كلية أو جزئية، فالنتيجة موجبة جزئية، وان كانت سالبة كلية أو جزئية، فالنتيجة سالبة جزئية. وأما اذا كانت الصغرى موجبة جزئية، فالكبرى إن كانت موجبة كلية، فالنتيجة موجبة جزئية، وان كانت سالبة كلية، جزئية. والبرهان فى الكل: ما ذكرناه.

فهذا تمام الكلام فى بيان هذه الأشكال الثلاثة:

واعلم: أن «الشيخ» لم يذكر فى هذا الباب شيئا من مسائل المختلطات، ونحن قد ذكرناها فى سائر الكتب، ونبهنا فى أثناء الكلام فى تقرير هذه الأشكال الثلاثة على دقائق كثيرة فيها، ألا أنا «١٣» نذكر هاهنا أصلين كبيرين فى علم المختلطات، ونحيل بالتفصيل على منطق «الهدى» وعلى «الملخص» .

فالأصل الأول: أن نقول: قد عرفنا أن الجهات أما الضرورة أو الامكان أو الدوام أو اللادوام أو ما يختلط من هذه الأقسام.

ج ١، ص: ١٨٢

أما الضرورة. فقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات، مع كون الذات أزلية، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع شرط أن لا تكون الذات أزلية، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع السكوت عن كون تلك الذات أزلية أم لا.

وأيضا: فقد يراد بالضرورة ما يكون واجب الثبوت للذات، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف القائم بالذات، بشرط أن لا يكون واجب الثبوت للذات، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف مع السكوت عن كونه واجب الثبوت بحسب الذات أم لا.

وأيضا: قد يراد بالضرورة حصول الضرورة بحسب وقت معين.

فمجموع هذه الجهات التي اعتبرناها فى الضرورة: ثمانية.

وأما الامكان. فالمراد أما الامكان العام أو الخاص أو الأخص أو الاستقبالى وأقسام الخاص خمسة. لأن الممكن الخاص إما أن يكون دائم الثبوت، أو دائم العدم، أو راجح الوجود، أو راجح العدم، أو متساوى الطرفين.

ومجموع هذه الاعتبارات ثمانية. فيصير مجموع الجهات المعتبرة بحسب الضرورة وبحسب الامكان: ستة عشر.

أما بحسب الدوام، واللادوام. فنقول: الدائم إما أن يكون بحسب الذات أو بحسب الوصف. أما الدائم بحسب الذات فاما أن (يكون) دائما مع بيان كونه ضروريا، أو مع بيان كونه غير ضرورى، أو (مع) بيان كونه دائما مع السكوت عن كونه ضروريا أو غير ضرورى.

وأيضا: الدائم حسب الوصف اما أن يبين كونه دائما بحسب الذات، أو يبين كونه غير دائم بحسب الذات، أو يبين كونه دائما بحسب

الوصف مع السكوت عن بيان كونه دائما بحسب الذات أم لا. فهذه ستة.
ج ١، ص: ١٨٣
وأيضا: اللادائم هو الحكم الذي يثبت بشرط اللادوام. وهذا اما أن يبين كونه ضروريا فى ذلك الوقت، أو كونه غير ضرورى، أو يبين الدوام مع السكوت عن كونه ضروريا، أو غير ضرورى، أو لا يبين شيء من ذلك. فهذه الثلاثة مع تلك الستة: تسعة.
وأيضا: المحمول الذي لا يدوم بدوام الذات للموضوع. اما أن يدوم بدوام وصف من الأوصاف القائمة بتلك الذات، أو لا يكون كذلك، أو يكون قد يبين كونه لا دائما بدوام الذات مع السكوت عن ذلك التفصيل. فهذه ثلاثة أخرى مع التسعة المذكورة اثنا عشر. وهذه الاثنا عشر مع تلك الستة عشر المذكورة: ثمانية وعشرون والاعتبار التاسع والعشرون كونه وجوديا لا ضروريا، والاعتبار الثلاثون كونه مطلقا عاما.
فهذه اعتبارات فى الجهات.
واذا عرفت هذا فنقول: اذا قلنا: كل ج فهذا الموضوع يمكن أخذه على كل واحد من هذه الاعتبارات الثلاثين، ثم اذا أخذت الموضوع على اعتبار واحد من هذه الاعتبارات احتمل أيضا حمل المحمول عليه بكل واحد من هذه الاعتبارات الثلاثين، وحينئذ يصير عدد القضايا بحسب هذا الاعتبار تسعمائة، ثم اذا جعلنا واحدة من هذه القضايا المعدودة صغرى، احتمل ضم كل واحد من التسعمائة اليها على سبيل الكبرى، وحينئذ يصير عدد أنواع الأقيسة البسيطة والمركبة: ما يحصل من ضرب تسعمائة فى تسعمائة.
واعلم: أنه يمكن أن نزيد فى اعتبار الجهات بحسب وجوه أخرى كثيرة، كما ذكرنا فى كتاب «الهدى» وحينئذ يزداد عدد أنواع الأقيسة على المبلغ الذي ذكرناه زيادة عظيمة. فثبت: أن هذا البحث يجرى مجرى البحث عما لا نهاية له. وليس تخصيص بعض هذه الأنواع بالذكر واهمال البقية أولى من العكس، فلا جرم كان الأولى تركه والاكتفاء بهذه الأشكال البسيطة.
الأصل الثاني: أن القياس لا يتم إلا بمقدمة كلية والقضية ما لم تكن ضرورية لا يمكن أن يحكم فيها على سبيل الكلية، فان الشيء اذا لم يكن ضروريا، لم يلزم من فرض عدمه محال. واذا كان الأمر كذلك،
ج ١، ص: ١٨٤
فحينئذ يتعذر على العقل أن يحكم به على سبيل الكلية فثبت: أن الأقيسة النافعة هى الأقيسة المركبة من القضايا الضرورية فقط.
فان قالوا: انا قد ركبنا الأقيسة النافعة من المقدمات الممكنة.
قلنا: ثبوت الامكان للمكن أمر ضرورى. وكان ذلك فى الحقيقة من الأقيسة المركبة من المقدمات الضرورية.
***
قال الشيخ: «وقد يقترن من المقدمة الشرطية المتصلة قرائن على نمط هذه الأشكال، فاجعل بدل الموضوع مقدما، وبدل المحمول تاليا، فان كان المشترك تاليا فى الصغرى، مقدما فى الكبرى، فهو الشكل الأول وإن كان تاليا فى كليهما فهو الشكل الثاني، وان كان مقدما فيهما معا فهو الشكل الثالث. والشرطية التي تتألف من اجتماع طرفى المطلوب هى النتيجة» «١٤» التفسير الشرائط المعتبرة فى الانتاج هاهنا هى الشرائط المذكورة فى الحمليات، ثم انه بعد هذا شرع «١٥» فى بيان المحصورات الأربع فى
ج ١، ص: ١٨٥
الشرطيات، فقال: الكلية الموجبة. كقولك: كل ما كان أ ب وف ج د والكلية السالبة كقولك: ليس البتة اذا كان أ ب ف ج د والموجبة الجزئية.
كقولك: قد يكون اذا كان أ ب ف ج د والجزئية السالبة. كقولك: ليس كلما كان أ ب ف ج د ثم لما ذكر هذا عاد الى بيان الأشكال الثلاثة. فذكر من كل واحد من الأشكال الثلاثة ضربه الأول، ثم بين كيفية جريان طريقة الاقتراض فيها. وكل ذلك ظاهر غنى عن التفسير والبيان.
وهاهنا بحث عقلى. ولنعين الضرب الأول من الشكل الأول من هذه المقدمات. وهو قولنا: كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود. وكلما كان النهار موجودا، فالأعشى يبصر. ينتج كلما كانت الشمس طالعة، فالأعشى يبصر. فنقول: حاصل هذا القياس: أن طلوع الشمس يستلزم وجود النهار، ووجود النهار يستلزم صيرورة الأعشى مبصرا. ينتج: أن طلوع الشمس يستلزم صيرورة الأعشى مبصرا، فاذا ذكرنا هذا القياس على هذا الوجه، صار القياس حمليا.
فعلمنا: أنه لا تفاوت بين هذا القياس الشرطى وبين القياس الحملى، الا فى تغير الألفاظ والعبارات. ومثل هذا البحث لا يليق بالكتب

العلمية.
فان قالوا: انا اذا ذكرنا هذا القياس على هذا الوجه الذي ذكرتم، لم يكن الأوسط متكررا. لأنا اذا قلنا: طلوع الشمس يستلزم وجود النهار، فههنا المحمول وهو قولنا: يستلزم وجود النهار. ثم اذا
ج ١، ص: ١٨٦
قلنا: وجود النهار يستلزم كذا كذا. فالموضوع فى هذه القضية: بعض ما كان محمولا فى القضية الأولى. فلم يكن الأوسط متكررا، بخلاف ما اذا ركبنا هذا القياس من المقدمتين الشرطيتين. فانا اذا قلنا:
كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود. فالتالى فى هذه القضية هو قولنا: النهار موجود. ثم اذا قلنا: كلما كان النهار موجودا، كان كذا وكذا. فقد جعلنا تمام ما كان تاليا فى الصغرى، مقدما فى اكبرى. فكان الأوسط هاهنا متكررا بتمامه مكررا. فظهر الفرق العقلى بين هذين النوعين من التأليف والتركيب.
فنقول: لنا فى الجواب عن هذا السؤال مقامان:
المقام الأول: انا اذا قلنا فى الصغرى: كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود. فالتالى هنا هو قولك: فالنهار موجود. بدليل:
أنك لو حذفت هذه الفاء، وقلت: كلما كانت الشمس طالعة، النهار موجود، لم يكن الكلام مؤتلفا ولا مفيدا فائدة منتظمة. فثبت:
أن هذه الفاء جزء من التالى.
هذا بحسب اللفظ. وأما بحسب المعقول المحض، فهو أن هذه القضايا الشرطية إنما يتألف القياس منها اذا كانت لزومية. وحينئذ يصير المعنى: كلما كانت الشمس طالعة، فانه يلزم ويتبعه كون النهار موجودا فهذا اللزوم جزء من التالى. فاذا قلت بعده: وكلما كان النهار موجودا، فكذا وكذا. فتمام التالى فى الصغرى ما صار مقدما فى الكبرى.
فثبت: أن هاهنا الأوسط غير متكرر البتة.
المقام الثاني: هب أن قولنا: طلوع الشمس يستلزم وجود النهار، ووجود النهار يستلزم صيرورة الأعشى مبصرا، الا أنا بينا: أن عدم تكرر الأوسط لا يمنع من الانتاج، بل بديهة العقل حاكمة بأن التركيب الذي ذكرناه ينتج: أن طلوع الشمس، يستلزم كون الأعشى مبصرا.
واذا كان المقصود من هذا القياس، ليس الا هذا المعنى. وهذا المعنى حاصل فى التركيب الحملى، كان العدول عنه الى العبارة الأخرى، بحثا لفظيا عاريا عن الفائدة. فثبت بما ذكرنا: أن هذه القياسات
ج ١، ص: ١٨٧
الشرطية غير القياسات الحملية، وأنه لا فائدة فى إفرادها بالذكر.
***
قال الشيخ «القياس الاستثنائى» الى آخر هذا الفصل «١٦» التفسير: القياس الاستثنائى اما أن يكون من المتصلات أو
ج ١، ص: ١٨٨
من المنفصلات. فان «١٧» كان من المتصلات، فاستثناء عين المقدم، ينتج عين التالى، واستثناء نقيض التالى، ينتج نقيض المقدم، تحقيقا للزوم. فانه متى حصل اللزوم، لزم من وجود الملزوم وجود اللازم، ومن عدم اللازم عدم الملزوم. وأما استثناء نقيض المقدم أو استثناء عين التالى، فانه لا ينتج البتة لاحتمال كون اللازم أعم من الملزوم. وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم الأخص عدم الأعم، ولا من وجود الأعم وجود الأخص.
وإن «١٨» كان القياس الاستثنائى مركبا من المنفصلات، فالمنفصلة اما أن تكون مانعة من الجمع والخلو معا- وهو المنفصلة الحقيقية- أو مانعة من الجمع فحسب، أو مانعة من الخلو فحسب.
وقبل الخوض فى شرح نتيجة كل واحد من هذه الأقسام، لا بد من تحقيق القول فيها. فنقول: القضية الشرطية المنفصلة لا بد وأن تكون مركبة من قضيتين.
اما أن تكون مركبة من القضية ومن نقيضها، أو من القضية ومن اللازم المساوى لنقيضها. والحكم فى هذين القسمين: أنه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق والكذب معا.
واما أن تكون مركبة من القضية وما هو أخص من نقيضها، كقولك هذا الشيء اما أن يكون حجرا وإما (أن يكون) شجرا. والحكم فى هذا القسم: أنه يمتنع اجتماعهما على الصدق، لكنه لا يمتنع اجتماعهما على الكذب. واما أن تكون مركبة من القضية ومما هو أعم

من نقيضها.

والحكم فيها: أنه يمتنع اجتماعهما على الكذب، والا لزم ارتفاع النقيضين ولا يمتنع اجتماعهما على الصدق، لأن كل ما كان أعم من نقيض الشيء، كان ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء لا محالة.

ثم هذا القسم قد يكون مركبا من موجبة وسالبة. كقولنا: زيد اما أن يكون فى البحر، واما أن لا يغرق. فان التقدير: إما أن يكون

ج ١، ص: ١٨٩

فى البحر، واما أن لا يكون. واذا لم يكن فى البحر، وجب أن لا يغرق، لأنا لا نعنى بالبحر كل ماء مغرق، لكن قولنا: ليس فى البحر بهذا التقسيم، أخص من قولنا: ليس يغرق. فاذا قلنا: زيد اما أن يكون فى البحر، واما أن لا يغرق. فقد وضعنا فى مقابلة قولنا: زيد فى البحر، ما هو أعم من نقيضه.

وأيضا: قد تكون هذه المنفصلة مركبة من سالبتين. كقولك: هذا الشيء اما أن لا يكون حيوانا، وإما أن لا يكون نباتا. والتقدير: اما أن لا يكون حيوانا، واما أن يكون حيوانا. فاذا كان حيوانا، لزم أن لا يكون نباتا. فاذا قلنا: هذا الشيء اما أن لا يكون حيوانا، واما أن لا يكون نباتا، كان حكمه ما ذكرنا.

واذا عرفت هذه المقدمة، فنقول: أما أن كانت المنفصلة مانعة من الجمع والخلو معا. فهذه المنفصلة إما أن تكون ذات جزءين أو أكثر.

فان كان الأول كان استثناء وجود أيهما كان، منتجا لنقيض الآخر، واستثناء نقيض أيهما كان، منتجا لعين الآخر. مثاله: هذا العدد اما زوج وإما فرد، لكنه زوج فليس بفرد، لكنه فرد فليس بزوج، لكنه ليس بزوج، فهو فرد، لكنه ليس بفرد، فهو زوج.

وأما الثاني- وهو أن تكون المنفصلة الحقيقية ذات أجزاء أكثر من اثنين- فهو مثل قولنا: هذا العدد إما زائد او ناقص أو متساوى، فاستثناء وجود أيهما كان ينتج نقيض البواقى. كقولك: لكنه زائد فليس بمساوى ولا ناقص. أما لو استثنيت نقيض واحد فيها، أنتج:

منفصلة مركبة من أجزاء البواقى، كقولك: لكنه ليس بزائد، ينتج:

فهو اما مساوى أو ناقص.

وأما المنفصلة التي تمنع الجمع ولا تمنع الخلو. مثاله: قولنا:

هذا الشيء اما شجر وإما حجر، فههنا استثناء عين أيهما كان، ينتج نقيض التالى. لأنا لما حكمنا بأن اجتماع هذه الأمور فى الشيء الواحد محال، لزم من وجود أيهما كان عدم الثاني. وأما استثناء نقيض أيهما كان (فانه) لا ينتج شيئا، لأنا بينا أنه يجوز ارتفاعهما بأسرهما،

ج ١، ص: ١٩٠

فلا جرم لا يمكن الاستدلال بعدم واحد منهما على وجود الآخر ولا على عدمه.

وأما المنفصلة التي تمنع الخلو ولا تمنع الجمع، فههنا يلزم من استثناء نقيض أيهما كان وجود الآخر، لأنا لما حكمنا بأن ارتفاع الطرفين محال، لزم من ارتفاع أحدهما الجزم بحصول الآخر، لأن عند ارتفاع أحد الطرفين لو ارتفع الطرف الثاني، فحينئذ يكون الطرفان قد اجتمعا على الارتفاع. وذلك محال.

أما (أن) استثناء وجود أيهما كان، لا ينتج شيئا. لأنا لما حكمنا بأن اجتماعهما جائز، لم يلزم من وجود أحدهما لا وجود الآخر ولا عدمه. فلا جرم لا يمكن أن يستدل بوجود واحد منهما، لا على الآخر ولا على وجوده.

***

قال الشيخ: «قياس الخلف هو أن ناخذ نقبض المطلوب، ونضيف اليه مقدمة صادقة على صورة قياس منتج. فينتج شيئا ظاهر الاحالة، فنعلم أن سبب تلك الاحالة ليس تأليف القياس، ولا المقدمة الصادقة، بل سببها احالة نقيض المطلوب. فاذن هو محال. فنقيضها حق» التفسير: هاهنا كلام واضح معلوم. وتحقيقه: أن قياس الخلف: هو الاستدلال بامتناع لازم أحد النقيضين على امتناع ذلك النقيض. ثم بامتناع ذلك النقيض على صحة نقيض الآخر، وعلى صحة أحد الأمور الداخلة فى ذلك النقيض. وأما صورة هذا القياس: فهى أن تأخذ نقيض المطلوب، وتضيف اليه مقدمة صادقة وتركبها على صورة قياس منتج، فتنتج نتيجة ظاهرة الامتناع، فيعلم أن سبب ذلك الامتناع، ليس تأليف القياس ولا المقدمة الصادقة، لأن الحق لا يستلزم الباطل. فعلمنا: أن سبب لزوم ذلك

المحال: هو نقيض المطلوب، وذلك النقيض باطل، فنقيض هذا النقيض- وهو المطلوب- حق.
وانما سمى هذا القياس بقياس الخلف لوجهين:
ج ١، ص: ١٩١
الأول: ان الخلف هو الردىء من القول. فلما لزم من هذا التركيب نتيجة باطلة، لا جرم سمى خلفا.
الثاني: انك فى هذا الطريق لا تثبت مطلوبك بقياس متوجه اليه، بل بقياس متوجه الى انتاج النتيجة الباطلة. ثم تستدل ببطلان تلك النتيجة على حقيقة المطلوب، فكأن الانسان ذهب الى مطلوبه، من خلفه لا من قدامه.
***
قال الشيخ: «وان شئت أخذت نقيض المحال وأضفته الى الحقة «١٩» فينتج المطلوب على الاستقامة» التفسير: هذا العمل سمى رد الخلف الى المستقيم. ومثاله: انا ندعى أن قولنا: كل انسان حيوان حق. فنقول: أن كذب هذا صدق نقيضه وهو قولنا: ليس كل انسان بحيوان، ونضم اليه مقدمة صادقة، وهى قولنا: وكل ناطق حيوان، ينتج من رابع الثاني: فليس كل انسان ناطق. وهذا محال. وهذا المحال انما يلزم من فرضنا أنه ليس كل انسان حيوانا فكان «٢٠» هذا باطلا، فنقيضه حق. وهو قولنا: كل انسان حيوان.
واعلم: أن النتيجة الباطلة وهى قولنا: ليس كل انسان ناطقا، ان أخذنا نقيض هذه النتيجة الباطلة وهو قولنا: كل انسان ناطق وضممنا اليه المقدمة الحقه وهى قولنا: وكل ناطق حيوان، أنتج:
أن كل انسان حيوان. على الاستقامة. وهو المطلوب الأول.
***
قال الشيخ: «الاستقراء هو أن ينتج حكمنا «٢١» على كلى لوجوده فى جزئياته كلها أو بعضها كما تحكم أن كل حيوان يحرك «٢٢» فكه
ج ١، ص: ١٩٢
الأسفل عند المضغ. وهذا لا يوثق به. فربما كان «٢٣» يوجد حيوان مخالفا لما رأيت، كالتمساح» التفسير: اعلم: أن الاستقراء ضد القياس. وذلك لأن الاستقراء هو أن نحكم على الكلى بحصول ذلك الحكم فى جزئياته. والقياس هو أن نحكم على الجزئى لحصول ذلك الحكم فى الكلى. واذا عرفت هذا فنقول: الاستقراء على قسمين:
أحدهما: أن يحكم على الكلى لوجود ذلك الحكم فى جميع جزئياته.
والثاني: أن يحكم على الكلى بحصول ذلك فى بعض جزئياته.
والى هذين القسمين أشار الشيخ بقوله: «هو الحكم على كلى لوجوده فى جزئياته كلها أو بعضها» أما القسم الأول: فذاك مثل ما اذا وقع الشك فى أن الناطق هل هو مائت أم لا؟ فتصفحت جزئيات الحيوان لا من جهة الناطق وغير الناطق، بل من جهة قسمة أخرى كالماشى وغير الماشى، ووجدت المائت ثابتا لجميع أجزاء الاستقراء. فحينئذ تحكم على الحيوان بسبب هذا الاستقراء بأنه مائت، ثم تنقل ذلك الى الناطق. فقبل كل ناطق حيوان. وكل حيوان اما ماشى أو غير ماشى، وغير ماشى مائت.
ينتج: فكل ناطق مائت. وهو انما يتأتى اذا كان الكلى قابلا لوجهين من القسمة الحاضرة.
وأما القسم الثاني: وهو الحكم على الكلى لوجوده فى بعض جزئياته. فهذا لا يفيد الا الظن، لاحتمال أن يكون حال غير المذكور- وان كان نادرا- بخلاف حال المذكور.
***
قال الشيخ: «وأما التمثيل فهو الحكم على الغائب بما هو موجود فى الشاهد «٢٤» »
ج ١، ص: ١٩٣
التفسير: كان أولى أن يقال: التمثيل هو الحكم على صورة بمثل الحكم الثابت فى صورة أخرى. ثم هذا يقع على وجوه أربعة:
فتارة يكون الحاقا للغائب بالشاهد. كما يقال: انه تعالى عالم بالعلم كما أن الواحد منا عالم بالعلم. والله تعالى موجود، فيجب أن يكون مختصا بحيز وجهة، كما أن الواحد منا كذلك. وتارة يكون الحاقا للشاهد بالغائب. كما يقال: لو قدر الواحد منا على ايجاد بعض الأشياء لقدر على ايجاد كل الأشياء، كما فى حق الله تعالى، وتارة يكون الحاقا لغائب بغائب آخر، كما يقال للمعتزلة: أجمعنا على أنه تعالى مريد بالارادة، فوجب أن يكون عالما بالعلم. وتارة يكون الحاقا لشاهد بشاهد آخر، كما يقال للمعتزلة: أجمعنا على أن الواحد منا أنما يكون

متحركا لأجل قيام الحركة به، فوجب أن يكون انما كان مدركا لأجل قيام الادراك به.
فثبت: أن التمثيل حاصل فى هذه الصور الأربع. وكلام «الشيخ» مشعر بأنه مخصوص برد الغائب الى الشاهد. ويمكن أيضا تصحيح كلامه. وهو أن يقال: مراده من الغائب: المشكوك المختلف فيه. ومن الشاهد: المعلوم المتفق عليه. وحينئذ يكون لفظه متناول للاقسام الأربعة التي ذكرناها.
***
قال الشيخ: «وأوثقه «٢٥» ما يكون المشترك فيه علة للحكم فى الشاهد» التفسير: ثم إنه بين ضعيف من وجهين:
الأول: ان ذلك المشترك لعلة تكون علة لثبوت الحكم فى الشاهد، من حيث انه شاهد، وعلى هذا التقدير يمتنع أن يكون علة لثبوت الحكم فى الغائب.
ج ١، ص: ١٩٤
الثاني: لعل ذلك المشترك ينقسم الى قسمين، ويكون علة ذلك الحكم أحد قسمى ذلك المشترك، وحينئذ لا يلزم أن يكون ذلك المشترك علة لذلك الحكم مطلقا.
***
قال الشيخ: «فان لم يكن هذان المانعان، وصح أن الحكم (معلل بمفهوم القدر المشترك «٢٦» انقلب التمثيل برهانا» التفسير: صدق «الشيخ» فيما قال. وذلك لأنا اذا قلنا:
عالمة الواحد منا معللة بالعلم، فوجب أن تكون عالية الله تعالى أيضا كذلك. يقال: عالمية الواحد منا معللة بالعلم المحدث، والعلم المحدث يمتنع ثبوته فى حق الله تعالى. أو يقال: العالمية قسمان:
عالمية جائزة، وعالمية واجبة. والعالمية الجائزة هى المعللة بالعلم، أما عالمية الله تعالى فهى واجبة، فلا يلزم تعليلها بالعلم.
واذا عرفت هذا فنقول: ان توجه هذان السؤالان، فقد سقط الاستدلال، أما لو ثبت أن العالمية من حيث هى عالمية، معللة بالعلم من حيث هو علم، لا من حيث هى عالمية جائزة، انقلب هذا التمثيل برهانا. لأنا نقول: عالمية الله تعالى عالمية، وكل عالمية فهى معللة بالعلم. ينتج: أن عالمية الله تعالى معللة بالعلم.
***
قال الشيخ: «الضمير «٢٧» قياس يذكر صغراه فقط.
كقولهم: فلان يطوف بالليل فهو مختلط «٢٨» وحذف الكبرى إما للاستغناء أو للمغالطة»
ج ١، ص: ١٩٥
التفسير: أما الذي للاستغناء فكما يقال: إنه يصح أن يعلم ذات الشيء مع الذهول عن كونه مؤثرا فى كذا، فوجب أن تكون ذاته مغايرة لمؤثريته. فالمنتج لهذه النتيجة فى الحقيقة: هو تلك المقدمة، مع مقدمة أخرى. وهى قولنا: وكل ما صح العلم به مع الذهول عن غيره فهما متغايران. الا أن هذه المقدمة لما كانت ظاهرة جلية، لا جرم حذفناها لأجل الاستغناء عن ذكرها بسبب ظهورها. وأما الذي بكون الغرض من الحذف إيقاع المغالطة، فهو أنا اذا قلنا: فلان يطوف بالليل فهو مختلط، كان ذلك موهما بصحة هذه النتيجة. أما لو صرحنا بالكبرى وقلنا: وكل من طاف بالليل فهو مختلط، فههنا يظهر للعقل كذب هذه المقدمة الكلية. واذا وقف العقل على كذبها، فحينئذ لا يبقى الظن بصحة تلك النتيجة، فلا جرم وجب حذف الكبرى هاهنا، ليبقى الظن المتأكد.
ج ١، ص: ١٩٧
الفصل الخامس فى أنولوطيقا الثانية ﷺnalyticaﷺPosteior
قال الشيخ: «المقدمات التي منها تؤلف البراهين: هى المحسوسات. كقولنا: الشمس مضيئة، والمجربات كقولنا: الشمس تشرق وتغرب، والسقمونيا «١» تسهل الصفراء. والأوليات. كقولنا:
الكل اعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية.
والمتواترات. كقولنا: إن مكة موجودة» التفسير: اعلم: أن التصديقات لا يمكن أن تكون كلها كسبية، والا لافتقر كل تصديق الى تصديق آخر يسبقه، فيلزم اما الدور وأما التسلسل. وهما محالان. والموقوف على المحال محال. فكان يلزم أن لا يحصل شيء من

التصديقات الكسبية. فثبت: أن القول بأن كل التصديقات كسبية، يمنع من كون الشيء منها كسبيا. وما أدى ق ثبوته الى نفيه، كان باطلا، فكان القول بأن كل التصديقات كسبية باطلا.

ولما ثبت هذا ظهر أن التصديقات بالآخرة تنتهى الى تصديقات غنية عن الاكتساب.

ج ١، ص: ١٩٨

فنقول: انها اما أن تكون بأسرها مستفادة من العقل أو من الحس أو من مجموعهما.

***

أما المستفادة من العقل المحض فهى الأوليات، وذلك لأن كل قضية فلها موضوع ولها محمول. وكل قضية يكون مجرد تصور موضوعها وتصور محمولها، كافيا فى جزم الذهن باسناد ذلك المحمول الى ذلك الموضوع أو سلبه عنه، فتلك القضية هى المسماة بالأولية، وانما سميناها بهذا الاسم لأن العقل يحمل ذلك المحمول ابتداء وأولا على ذلك الموضوع، من غير توسط شيء آخر، بين ذلك الموضوع وذلك المحمول.

أما القضية المكتسبة. فالعقل يحمل ذلك المحمول على الحد الأوسط، ثم يحمل ذلك الحد الأوسط على الموضوع الذي هو الحد الأصغر، وحينئذ يحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع بواسطة حمل الحد الاوسط عليه، وحينئذ لا يكون ذلك الحمل حملا أولا، بل حملا ثانيا.

واذا عرفت هذا فنقول: هاهنا سؤالات:

السؤال الأول: أن يقال: إن هذه القضية الأولية. ان كانت من لوازم العقل، وجب أن لا ينفك العقل عن الشعور بها البتة، وأن تكون هذه القضايا حاضرة فى الذهن خاطرة بالبال أبدا، وان لم تكن من لوازم العقل كانت مكتسبة لا أولية.

الجواب: انا لا نقول: ان غريزة العقل توجب حضور هذه القضايا مطلقا، حتى لا يلزمنا ما ذكرتم. بل نقول: ان غريزة العقل توجب هذا الحكم بشرط حضور تصور ماهية موضوعها وماهية محمولها فى العقل، فاذا لم يحضر هذان التصوران فى غريزة العقل، فقد فات شرط الايجاب. فلا جرم يفوت الأثر.

السؤال الثاني: مذهب «الشيخ» أن القضايا المشهورة والقضايا الوهمية قد تساوى القضايا الأولية فى القوة والجزم. ثم انه فرق بين

ج ١، ص: ١٩٩

الأوليات والمشهورات بطريق، وبين الأوليات والموهميات بطريق آخر.

أما الفرق بين الأوليات والمشهورات. فقال: انا نفرض أنفسنا كأنا خلقنا الآن، وما خالطنا أحدا، وما شاهدنا شيئا، وقدرنا زوال موجبات الألف والعادة عن أنفسنا، ثم انا نعرض فى هذه الحالة على عقلنا:

أن الواحد نصف الاثنين ونعرض «٢» أيضا على عقلنا فى هذه الحالة:

أن الكذب قبيح. فانا نجد عقلنا فى هذه الحالة جازما بالأول، ومتوقفا فى الثاني. فعلمنا: أن الجزم بأن الكذب قبيح، ليس إلا لأجل الالف والعادة.

قال: وأما الفرق بين الأوليات وبين الوهميات. فهو مثل قولنا: كل موجود فهو فى جهة. فههنا «٣» الوهم قد يساعد على التصديق بما ينتج نقيض حكمه، والعقل ليس كذلك، فعلمنا: أن الوهم كاذب. ومثاله «٤» أن نقول: كل ما حصل فى حيز وجهة فلا بد وأن يتميز يمينه عن يساره، وفوقه عن تحته، وكل ما كان كذلك فهو مركب، وكل مركب ممكن، وكل ممكن فليس بواجب. فالوهم يساعد على هذه المقدمات. ولا شك أنها تنتج: أن كل ما كان مختصا بالجهة، فهو ليس بواجب الوجود لذاته. فاذا حكم بعد ذلك بأن واجب الوجود لذاته، يجب أن يكون مختصا بالجهة، فههنا الوهم حكم بحكم وحكم أيضا بما يوجب نقيض ذلك الحكم. فعلمنا: أنه كاذب. وأما حكم العقل فانه لا يكون كذلك. فلا جرم. علمنا: أن حكمه صادق.

هذا غاية كلام «الشيخ» فى تقرير هذين الفرقين.

وعندى: أن ذلك ضعيف جدا.

أما الفرق الأول: فبيان ضعفه: أن نقول: هل تدعى أن القضايا قد تبلغ بسبب الالف والعادة فى القوة والشدة الى حد قوة الأوليات أو لا تدعى ذلك؟ فان لم تقل بذلك لم يكن بلا حاجة الى تقرير هذا الفرق البتة، وان ادعيت ذلك فنقول: ان هذا الفرق لا يزيل هذا الاشتباه. وبيانه من وجوه:

ج ١، ص: ٢٠٠

الأول: ان أقصى ما فى الباب: اما بفرض زوال الأخلاق والعادات عن أنفسنا الا (أن) فرض الخلو يوجب حصول ذلك الخلو، فان قاسى القلب اذا فرض فى نفسه رحيما، فانه لا يصير رحيما بسبب هذا الفرض. فاذا سلمت أن حصول الألف والعادة مما يوجب قياس «٥» الأوليات بغيرها، ثم انا اذا بينا أن فرض زوال الألف والعادة لا يوجب زوالها، فحينئذ نقول: انا وان فرضنا زوال الالف والعادة وسائر الأمور الخارجة، فلعلها ما زالت بل بقيت. وعلى تقدير البقاء فالموجب للتهمة باق عند هذا الفرض، فوجب أن لا تزول هذه التهمة.

الثاني: هب أن فرض الزوال يوجب حصول الزوال، لكنه ربما حصل فى النفس أخلاق كثيرة، ولا يكون عند الانسان شعور بحصولها، واذا لم يكن له شعور بحصولها، امتنع عليه أن بفرض ازالتها عن نفسه. ومع قيام هذا الاحتمال، كان بقاء سبب هذا الغلط قائما على سبيل الاحتمال، فوجب أن تزول التهمة.

الثالث: ان العلم بأن هذا الطريق الذي ذكرتم يوجب الفرق بين الأوليات وبين المشهورات، يحتمل أن يكون من باب القضايا الحقة، ويحتمل أيضا أن يكون من باب المشهورات فيفتقر امتياز هذا الطريق الذي ذكرتم عن المشهورات الى طريق آخر. ويلزم التسلسل. وهو محال.

الرابع: ان»

هذا الطريق الذي ذكرتم فى الفرق بين هذين البابين ليس معلوما بالبديهة، بل لا يعلم الا بالفكر والنظر الدقيق.

فالقول بأن البديهات لا تتميز عن المشهورات الا بهذا الطريق، توقيف للحكم بصحة البديهيات على النظريات. لكن النظريات موقوفة على البديهيات. فيلزم الدور، ويلزم سقوط البديهيات والنظريات معا عن الاعتبار.

ج ١، ص: ٢٠١

الخامس: انا اذا رجعنا الى العقل لم نجد هذه المشهورات البتة فى قوة البديهيات، ولا جزئية منها. وذلك لأن قولنا: الظلم قبيح.

ان كان المراد بكونه قبيحا كونه مخلا بمصالح العالم- فلا جرم يبعد فيه طمع من كان محتاجا الى جلب المصالح ودفع المفاسد- فهذا المعنى حق لا شك فيه. وصحته معلومة فى بدائه العقول، الا أن القبيح بهذا التفسير لا يمكن تحقيقه فى حق الاله المتعالى. عن النفع والضر.

واذا كان المراد من كونه قبيحا أمرا سوى ذلك، فذلك المعنى غير متصور، فضلا عن أن يكون مصدقا به، وفضلا عن أن يكون ذلك التصديق تصديقا جازما. فعلمنا: أن كلامهم فى تقرير هذا الفرق مختل.

وأما الفرق الذي ذكره «الشيخ» بين الأوليات والوهميات.

فنقول: ان اعترفت بأن هذه الوهميات لا تبلغ فى القوة مبلغ البديهيات، فحينئذ لا حاجة الى هذا الفرق. وان ادعيت المساواة فى القوة.

فنقول: هذا باطل ويتعذر أن يكون الأمر كذلك. فالفرق الذي ذكرتم باطل. أما المقام الأول: وهو أن ذلك باطل: فنقول: الذي يدل على بطلانه: أنا اذا عرضنا على قولنا ان الموجود اما أن يكون متحيزا أو حالا فى المتحيز أو لا متحيزا ولا حالا فى المتحيز، وجدنا العقل قاطعا بصحة هذا التقسيم ولم نجد جزم العقل بامتناع وجود هذا التقسيم الثالث جاريا مجرى جزمه بامتناع الجمع بين الوجود والعدم، بل لا نجد العقل جازما بامتناعه البتة. فثبت: أن هذه المقدمة ما بلغت مبلغ البديهيات فى القوة.

وأما بتقدير أن يكون الأمر كذلك. فان الفرق الذي ذكره باطل.

وتقريره من وجوه:

الأول: أن نقول: انه انما حكم بفساد حكم الوهم، بأن الوهم حكم بأن كل موجود فى الجهة. لأنه وجد الوهم قد ساعد على تسليم مقدمة تنتج نقيض ذلك الحكم. فعلى هذا التقدير، فانا نعلم أن حكم العقل صحيح. اذا علمنا أنه لم يحكم مما ينتج نقيض ذلك الحكم. الا أن

ج ١، ص: ٢٠٢

هذا العلم انما يحصل اذا عرضنا على العقل جميع المقدمات التي لا نهاية لها، وعلمنا أن العقل لم يحكم فى شيء منها بحكم يوجب نقيض حكمه فى هذه الصورة. فعلى هذا، العلم بصحة حكم العقل فى القضية المعينة، يلزم أن يؤول على علمه بأحكام القضايا التي لا نهاية لها،

وعلى العلم بأن شيئا منها لا يوجب نقيض هذا الحكم. إلا أن هذا الشرط متعذر التحصيل، فوجب أن يبقى المشروط مشكوكا. وذلك يوجب القدح فى البديهيات، واشتباهها بالقضايا الباطلة.

الثاني: هو أنا نجد من أنفسنا جزما قاطعا فى بعض القضايا.

ثم انكم زعمتم أن هذا الجزم تارة يكون من قوة أخرى مسماة بالوهم.

الا (أن) الفرق بين العقل والوهم ليس معلوما بالبديهة. بل أقصى ما فى الباب: أن يكون معلوما بالاستدلال الدقيق. فلو توقف الجزم بصحة البديهيات على صحة النظريات، لكانت «٧» صحة النظريات موقوفة على صحة البديهيات. ويلزم الدور. وهو باطل.

الثالث: فى القدح فى هذا الفرق كسائر الوجوه المذكورة فى الفرق الأول.

فثبت بما ذكرنا: أن هذه الفروق ضعيفة. وأنا لو سلمنا حصول الاستواء بين البديهيات وبين المشهورات والوهميات، لزمنا القول بالسفسطة لزوما لا خلاص عنه.

السؤال الثالث: ذكر «الشيخ» فى بيان الأوليات مثالين. وهما قولنا: الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشىء واحد متساوية.

واعلم: أن المقدمة الأولية حقا عندى: هى قولنا: النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان.

فأما قولنا: الكل أعظم من الجزء، فهو فرع على تلك المقدمة.

وذلك لأنا نقول: ان كان الكل مساويا للجزء، فحينئذ لا يبقى بين وجود الجزء الآخر وبين عدمه تفاوت فى نفس الأمر، وحينئذ يصدق على ذلك الجزء: كونه موجودا معدوما معا. وهو محال.

ج ١، ص: ٢٠٣

وأما قوله: الأشياء المساوية لشىء واحد متساوية. فكذلك.

لأن الأشياء اذا كانت مساوية لشيء واحد، كانت حقيقة تلك الأشياء، وحقيقة ذلك الشيء الواحد: واحدة. ولو لم تكن تلك الأشياء متساوية لم تكن حقيقتها واحدة. وحينئذ يلزم فى تلك الأشياء وحقيقة ذلك الشيء الواحد (أن تكون) واحدة ولو لم تكن تلك الأشياء متساوية لم تكن حقيقتها واحدة. وحينئذ يلزم فى تلك الأشياء أن تكون حقيقتها واحدة، وأن لا تكون حقيقتها واحدة. فيلزم الجمع بين الوجود والعدم. واذا ثبت هذا فنقول: جزم العقل بهاتين القضيتين انما كان بواسطة تلك القضية الأخرى، فلم تكن هاتان القضيتان من الأوليات. وهذا كله من القضايا المستفادة من العقل.

***

وأما المستفادة من الحس. فهى المحسوسات وهى كقولنا:

الشمس مضيئة، والنار حارة. وفيه سؤالات:

السؤال الأول: ان الحواس كثيرة الأغلاط. فان البصر قد يدرك المتحرك ساكنا، والساكن متحركا. فان الجالس فى السفينة قد يتخيل السفينة واقفة والشط متحركا، مع أنه بالعكس. وقد يرى الكبير صغير أو الصغير كبيرا، واذا كان الأمر كذلك، احتيج فى تمييز صوابها عن خطئها الى حاكم آخر يحكم عليها. وحينئذ لا يكون الحس حاكما أولا، بل الحاكم الأول هو العقل.

السؤال الثاني: ان الحس لا يعطى الحكم الكلى بل الجزئى والحكم الجزئى لا ينتفع به لا فى الحدود ولا فى البراهين. فانه لا حد للفاسدات، ولا برهان على الفاسدات. اللهم الا أن يقال: الاحساس بالجزئيات يعد النفس لقبول صورة كلية من المفارقات، الا أن تلك الصورة الكلية تكون عقلية لا حسية. فظهر بهذا أن قول «الشيخ» فى مثال المحسوسات:

انها كقولنا: الشمس مضيئة، والنار حارة، ليس كما ينبغى. وذلك لأن قولنا: الشمس مضيئة، قضية كلية. والحس لا يدرك الكليات.

فأما قولنا: هذه الشمس مضيئة، فهى محسوسة. وكذلك الكلام فى قولنا:

النار حارة.

ج ١، ص: ٢٠٤

السؤال الثالث: ان الحس انما يحس الحاضر الوجود. فأما أن ذلك الشىء يمتنع أن يكون خلافه، فذلك غير محسوس. وما لم يحصل اعتقاد أنه يمتنع أن يكون الحكم بخلاف ما اعتقدناه فانه لا ينتفع به فى البراهين التي لا يطلب منها الا الجزم.

السؤال الرابع: ان الحس لا تعلق له الا بالضوء، فأما الشعور بأن جرم الشمس موصوف بذلك الضوء، فذلك غير محسوس البتة.

لأن انصاف الشيء بغيره، اما أن يكون أمرا نسبيا لا وجود له فى الخارج، أو ان كان موجودا لكنه ليس من المبصرات. فثبت بما ذكرناه:
أن هذه القضايا لا تحصل من الحس المحض، بل حصولها ليس الا من العقل. والحس جار فى هذا الباب مجرى الخادم والآلة.
***
وأما القضايا المستفادة من مجموع الحس والعقل. فهى نوعان:
النوع الأول: المجربات. وذلك لأنا اذا رأينا أن الشيء دائر مع غيره وجود أو عدما، حكمنا بكون أحدهما علة للآخر. كقولنا: السقمونيا يسهل الصفراء. وفيه سؤالات:
السؤال الأول: ان الشيء كما يدور مع علته المؤثرة فيه وجودا أو عدما، فقد يدور مع الفصل المقوم لنوع تلك العلة، والخاصة المساوية له، ولشرط تأثيرها فى المعلول. مع أن شيئا من ذلك ليس بعلة.
السؤال الثاني: كما أن المعلول يدور مع العلة وجودا أو عدما، فالعلة أيضا تدور مع المعلوم المساوى لها وجودا أو عدما. فالدوران مشترك بين الجانبين، والعلة غير مشترك فيها بين الجانبين. والعجب من هؤلاء الأفاضل أنهم حين حاولوا «٨» بيان أن التمثيل لا يفيد العلم بالعلية، ذكروا أن التجربة تفيد اليقين مع أنه لا معنى للتجربة. إلا الطرد والعكس. وهذا من العجائب.
ج ١، ص: ٢٠٥
السؤال الثالث: ان الانسان فى بلاد الزنج لا يكون الا أسود.
فلو فرضنا انسانا ما يرى الا بلاد الزنج، ولم يسمع بوجود سائر البلاد. فهل له أن يحكم بأن كل انسان أسود؟ ولما لم يجز ذلك، علمنا فساد هذا الاعتبار.
السؤال الرابع: ان هذه القضايا التجريبية لا تثبت صحتها إلا بعد مقدمات كثيرة. مثل: أن يقال: هذا الجسم الحادث لا بد له من سبب. وذلك السبب اما أن يكون نفس ذلك الجسم أو أمرا حالا فيه، أو أمرا هو محله، أو أمرا مباينا عنه. ولا جائز أن يكون المؤثر نفس الجسم، ولا ما يكون محلا له، ولا ما يكون مباينا عنه. ثم انه لا يمكن ابطال استناد هذا الأثر الى الأمر المباين، الا اذا علمت أن إله العالم موجب بالذات، لا فاعل مختار، لأن بتقدير كونه فاعلا بالاختيار، فلعلة أخرى (هى) عادته وطرد سنته، بايجاد ذلك الأثر عقيب ذلك السبب من غير أن يكون لذلك السبب فيه تأثير. فثبت: أنه لا يمكن اثبات تلك المؤثرية الا بعد هذه المقدمات.
ثم يقال: المؤثر يمتنع انفكاكه عن الأثر، ويمتنع أن يوجد فى ذلك المحل ما يمنعه من التأثير.
ثم انه بعد ظهور هذه المقدمة، نعلم أن ذلك الأثر، انما صدر عن ذلك المؤثر. فاذا كان العلم بصحة هذه القضايا التجريبية موقوفا على هذه المقدمات الغامضة الدقيقة، فكيف يمكن جعل هذه المقدمة من المبادي الغنية عن الحجة والبرهان؟
السؤال الخامس: وهو أن الجزم بصحة هذه القضايا التجريبية.
ان كان غنيا عن البرهان، كان ذلك من الأوليات، فلم يمكن جعلها قسما آخر سوى الأوليات، وافتقر الى برهان آخر، فحينئذ لا يمكن جعلها من المبادي.
***
ج ١، ص: ٢٠٦
النوع الثاني من القضايا المستفادة من مجموع العقل والحس:
الحدسيات:
***
قال الشيخ: «ومثاله: ما نشاهد من اختلاف نور القمر بسبب قربه وبعده من الشمس. وذلك يفيد الحدس بأن ذلك النور مستفاد من الشمس» التفسير: هذا أيضا فى غاية الضعف. وبيانه من وجوه:
الأول: ان حاصل هذا المعنى ليس الا الطرد والعكس. وقد عرفت أنه لا يفيد الظن، فضلا عن اليقين.
الثاني: ان العلم بأنه لما اختلفت أشكال نور القمر بسبب القرب والبعد من الشمس، وجب أن يكون نوره مستفادا من الشمس، فان كان غنيا عن البرهان كان ذلك من البديهيات، فلا يمكن جعله قسما آخر.
وان كان محتاجا الى البرهان. فكيف يمكن جعله من أوائل البرهان؟

الثالث: قال «ابن الهيثم المصرى» : «ان هذا القدر لا يدل البتة على أن نور القمر مستفاد من الشمس، لاحتمال أن يكون أحد نصفى كرة القمر مضيئا بالطبع، ونصفه الثاني يكون مظلما بالطبع. ثم إن كرة القمر تستدير على مركز نفسه حركة مشابهة لحركة فلكه. وعند الاجتماع يكون نصفه المظلم الينا بالتمام، ونصفه المضيء الى فوق بالتمام.

وبعد الاجتماع يصير جزء من نصفه المضيء، مقابلا لنا، بسبب استدارة تلك الكرة على مركز نفسها. وكلما ازداد بعده عن الشمس، ازداد نصفه المضيء ظهورا لنا. فاذا صار مقابلا للشمس، صار نصفه المضيء بتمامه، مقابلا لنا. ومع قيام هذا الاحتمال، لا يلزم من اختلاف نور القمر بالزيادة والنقصان- بحسب قوته وبعده من الشمس- أن يكون نوره مستفادا من الشمس» ثم قال: «الدليل المعتمد فى هذا الباب: زوال النور عن وجه القمر عند الخسوف» وذلك طريق آخر سوى ذلك الطريق.

ج ١، ص: ٢٠٧

فان قال قائل: جرم القمر بسيط، فيمتنع أن يكون أحد وجهيه مضيئا والآخر مظلما. فنقول: لا نسلم أنه بسيط. وما الدليل عليه؟ فان الدليل الذي ذكرتموه فى بساطة الاجرام الكلية لا يجرى الا فى الفلك الأقصى فقط.

سلمنا: أنه بسيط. الا أنه لا يمتنع مما ذكرناه. والدليل عليه:

المحقق الذي يرى فى وجه القمر. ثم هب أن كل ذلك صحيح، الا أن مجرد اختلاف نور القمر بحسب قربه وبعده من الشمس لا يدل على أن نوره مستفاد من الشمس، الا مع هذه المقدمة. وعلى هذا التقدير فان هذه القضية تكون قضية مفتقرة الى البرهان الدقيق الغامض، فكيف يمكن جعلها من مبادئ البرهان؟

***

النوع الثالث من المقدمات التي قيل: انها من المبادي: مقدمات قياساتها معها. وهذا النوع كان يجب أن يذكر فى القضايا المستفادة من العقل المحض.

قال «الشيخ» : وهذا مثل علمنا بأن الأربعة زوج.

فان هذه المقدمة يظن أنها بديهية وليست كذلك، بل هذه «٩» المقدمة انما تعلم بواسطة الحد الأوسط، الا أن ذلك الأوسط، لا يزول عن الذهن ولا يغيب عنه، فلا جرم كان العلم به حاضرا أبدا. وتقريره: أنا نعلم أن كل أربعة فانها تنقسم لقسمين متساويين، ونعلم أن كل ما كان كذلك فهو زوج، فنحن انما علمنا أن الأربعة زوج بواسطة علمنا بأنها تقبل الانقسام بقسمين متساويين.

ولقائل أن يقول: هذا الكلام انما يستقيم اذا كان المراد من كون الأربعة زوجا أمرا مغايرا لكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين، حتى يقال: العلم بكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين، أوجب العلم بكونها زوجا. أما اذا كان لا معنى للزوجية الا مجرد كونها قابلة للانقسام

ج ١، ص: ٢٠٨

بقسمين متساويين، فحينئذ يكون العلم بكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين، هو نفس العلم بكونها زوجا. وحينئذ يبطل هذا الكلام

فان قالوا: الزوجية ليست عبارة عن نفس قبول الانقسام بقسمين متساويين، بل عن كيفية أخرى مخصوصة لازمة لهذه الحال. فنقول: فاذا كان المراد من الزوجية، ما ذكرتم، فلا نسلم أن هذه الحالة متصورة، فضلا عن أن يكون مصدقا بها، فضلا عن أن يكون ذلك التصديق تصديقا بديهيا. فانا لا نعقل من الزوجية الا مجرد أنها تقبل الانقسام بقسمين متساويين.

***

النوع الرابع من المقدمات التي قيل: انها من المبادي: المتواترات.

وهى كقولنا: ان «مكة» موجودة. واعلم: أن «الشيخ» لم يستقصى فى شيء من كتبه الكلام فى حقيقة الخبر المتواتر.

قال الشارح: للمتواتر شرطان:

أحدهما: أن يكون المخبرون قد أخبروا عن وجود أمر محسوس.

مثل أن يقولوا: رأينا محمدا. وسمعنا منه ادعاء النبوة. أما لو أخبروا عن أمر محسوس، لم يفد هذا الاخبار العلم. وذلك لأن ذلك الأمر إن كان معلوم الصحة فى بديهة العقل، كانت صحته معلومة من بديهة العقل، لا من ذلك الخبر، وان لم يكن معلوم الصحة فى بديهة العقل، لم يفد ذلك الاخبار علما. فان أهل المشرق والمغرب. لو اتفقوا على الاخبار عن حدوث العالم، لم يحصل العلم بذلك الا

بالدليل.
والشرط الثاني: بلوغ المخبرين فى الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب. واعلم: أنه ليس لتلك الكثرة حد معين. وذلك أن كل عدد يفرض. فان العقل يحكم بأنه لما جاز الكذب على ذلك العدد بنقصان واحد، كذلك يجوز الكذب على ذلك العدد. وأنه لا يتفاوت حال هذا الجواز بسبب نقصان واحد وزيادته.
واذا عرفت هذا فنحن لا نستدل بحصول كمال العدد على حصول العلم، بل نستدل بحصول العلم على حصول كمال العدد.
ج ١، ص: ٢٠٩
وهذان الشرطان كافيان فى حصوله، اذا قال المخبرون: نحن شاهدنا ذلك. فأما إن قالوا: نحن سمعنا أقواما آخرين أخبروا أنهم سمعوا أقواما آخرين أنهم أخبروا: انهم شاهدوا ذلك الأمر المحسوس.
وذلك مثل اخبار أهل عصرنا عن وجود موسى وعيسى ومحمد- عليهم السلام- فههنا لا بد من شرط ثالث وهو أن نعلم أنه (هل) كان حال كل واحد من طبقات المخبرين فى الكثرة وامتناع الموافقة على الكذب، مثل حال هؤلاء الحاضرين؟
فهذا جملة الكلام فى ضبط شرائط التواتر.
***
ولقائل أن يقول: السؤال عليه من وجوه:
السؤال الأول: أن خبر التواتر يدل على أنه كان قد حصل الاحساس لبعض الناس بذلك الشىء المخبر عنه. فالاخبار يدل على وجود ذلك الاحساس، وذلك الاحساس يدل على وجود المحسوس، فالتواتر دليل الدليل. فكان جعل المتواترات قسما واقعا فى مقابلة المحسوسات خطأ.
السؤال الثاني: انا بينا أن أن التواتر لا يفيد العلم بوجود المحسوسات. وأنت تعلم أن المحسوسات أشخاص فاسدة، وتعلم أنه لا حد للكائنات الفاسدات، ولا برهان عليها. فكان دخول المتواترات فى صناعة الحد والبرهان قليل الفائدة.
السؤال الثالث: أنه لا نزاع فى أنه لا يمتنع اقدام كل واحد من أهل التواتر على الكذب. ولا نزاع فى أن أقدام بعضهم على الكذب لا يمنع من جواز اقدام غيره على الكذب. فاذا كان الجواز قائما فى حق كل واحد واحد، وثبت أن الاجتماع غير مانع من ذلك، وجب أن يبقى ذلك الجواز حال الاجتماع، كما كان حاصلا حال الانفراد. وذلك يفيد القطع بأنه لا يمتنع اقدام الكل على هذا الكذب. ومع هذا الجواز لا يبقى اليقين التام.
ج ١، ص: ٢١٠
السؤال الرابع: انه اما أن يقال: حصل فى الوجود عدد مخصوص يمتنع اطباقهم على الكذب، أو يقال: ليس الأمر كذلك. والأول: باطل لأنه لا عدد بعينه الا وحال ذلك العدد نقصان واحد، أو اثنين (ونقصان واحد أو اثنين) مساوى لحاله فى جواز الاقدام على الكذب. والثاني:
يوجب القدح فى التواتر. وذلك لأنه اذا لم يكن شيء من الأعداد المعينة، له صلاحية ايجاب هذا العلم، فحينئذ لا ندرى أن هذا الاعتقاد الذي حصل فى القلب أهو ظن قوى أو علم يقيني؟ وحينئذ لا يبقى عليه تعويل.
السؤال الخامس: هب أن أهل التواتر اذا قالوا: شاهدنا الشيء الفلانى أو سمعنا الكلام الفلانى، فانه يفيد العلم بحصوله.
اما اذا قالوا: رأينا أقواما أخبروا أنهم رأوا اقواما آخرين اخبروا انهم شاهدوا الشيء الفلانى كاخبارنا عن لأشخاص الماضية فى القرون الخالية. فكيف يفيد مثل هذا الخبر علما يقينيا؟ وذلك لأن هذا الخبر لا يفيد اليقين، الا (اذا) علمنا أن طبقات المخبرين فى كل عصر وزمان كان بالغا فى الكثرة الى حد يمتنع اتفاقهم على الكذب. لكن علمنا بأن المخبرين كانوا كذلك، علم بصفة من صفاتهم، وبحال من أحوالهم. والعلم بصفة الشيء مشروط بالعلم بذاته. فلما جهلنا ذوات أولئك الماضين، فكيف يمكننا أن نعلم أنهم بالغين فى الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب.
واذا لم نعلم هذه الصفة لم يكن خبرهم مفيدا للعلم. ومعلوم أن اخبار هؤلاء الحاضرين مفرعة على أخبار أولئك الماضين. فاذا وقع الشك فى الأصل، فكيف يبقى اليقين فى الفرع؟
السؤال السادس: هب أن التواتر يفيد العلم الا أنا توافقنا على أنه ما لم تحصل هذه الشرائط المذكورة، لم يكن التواتر مفيدا للعلم.

واعتبار هذه الشرائط لا سبيل اليه إلا بمحض العقل، فلولا «١٠» أن
ج ١، ص: ٢١١
العقل يراعى هذه الشرائط، والا لما حصل العلم. فيرجع حاصل الأمر الى أن العقل استعان بحس السمع فى سماع ذلك الخبر، واستعان بحسن البصر فى أن رأى تلك الكثرة العظيمة فى عدد أولئك المخبرين.

ثم اعتبر مقدمات أخرى عقلية مضانة الى هذا المسموع وهذا المبصر، ثم استنتج العلم من مجموع هذه الأمور. وحينئذ يظهر أن الحاكم بذلك الحكم هو العقل. فان بديهة العقل حكمت بأن صدور مثل هذا الخبر عن مثل هذا المخبر عنه، عن مثل هؤلاء المخبرين مع كثرتهم، يمتنع. الا اذا كانوا صادقين، وكان الحاكم بذلك هو بديهة العقل.

ويرجع حاصل الكلام الى أن هذه المقدمة مقدمة بديهية أولية واذا كان هذا قسما من أقسام الأوليات البديهيات، امتنع أن يقال: ان هذا قسم آخر مغاير للبديهيات.

فهذا هو الكلام الملخص فى تقرير هذه المبادي. والله اعلم. ورجع حاصل كلامنا الى أن مبدأ المبادي ليس الا المقدمات البديهية. والله أعلم.

***

واعلم: ان هاهنا مقدمات قد يغلب على بعض الطباع العامية انها قوية جلية وهى فى الحقيقة باطلة، فيجب التنبيه عليها. وهى سؤالات صعبة على التواتر:

المقدمة الأولى: ان من ادعى أمرا من الأمور. فربما قيل له: اذكر له مثالا. فان عجز عن ذكر المثال ظنوا أنه باطل. ومثاله: أنه تعالى ليس فى الحيز والجهة. فربما قيل له: انا لا نجد لهذا مثالا من الموجودات، فكان القول به باطلا. واعلم: أن هذا الكلام باطل.

لأن كون الشيء حقا فى نفسه لا يتوقف على أن يحصل له نظير، والا لزم أن يتوقف كل واحد من النظيرين على الآخر، ويلزم الدور. وهو محال. فثبت: ان حصول الشىء فى نفسه لا يتوقف على حصول نظيره.

واذا كان كذلك، لم يلزم من عدم النظير قدح فى حصوله.
ج ١، ص: ٢١٢
المقدمة الثانية: قولهم: صحة الحكم على الشيء، تقتضى صحته على مثله. لأن المثلين حكمهما حكم واحد. وهذا أيضا ضعيف. لأن المثلين لا بد وأن يكون أحدهما مخالفا لصاحبه فى نفسه وبشخصه، والا لزم أن يكون أحد المثلين عين الآخر. وذلك محال. واذا ثبت هذا فلعل هذا الشخص قيد عدمى، والقيد العدمى لا مدخل له فى التأثير.

المقدمة الثالثة: انهم اذا أرادوا نفى العدد أصلا واثبات عدد لا نهاية له قالوا: ليس عدد أولى من عدد. فاما أن لا يوجد العدد أصلا، أو يوجد عدد لا نهاية له. ثم تارة يقولون: لكنه يمتنع وجود عدد غير متناه، فوجب أن لا يوجد العدد أصلا. وأخرى يقولون: لكنه وجد العدد، فوجب أن يوجد عدد غير متناه.

مثال الأول: قولهم: لو كان الاله أكثر من واحد، لم يكن عدد أولى من عدد. فيلزم أن يحصل فى الوجود اما آلهة لا نهاية لها- وهو محال- واما أن لا يوجد الا إله واحد- وهو المطلوب-.

ومثال الثاني: أن يقال: ليس تعلق علم الله ببعض المعلومات أولى من تعلقه بالثانى. فأما أن لا يتعلق بشيء من المعلومات. فهو باطل. لما ثبت أنه تعالى عالم بمخلوقاته، واما يتعلق بالكل- وهو المطلوب-.

واعلم: أن هذه المقدمة ضعيفة. لأن قول القائل: ليس عدد أولى من عدد. إن كان المراد منه: عدم هذه الأولوية فى الذهن. فهذا مسلم، الا أن هذا لا يفيد الا توقف الذهن وبلد العقل، وان أريد به عدم هذه الأولوية فى نفس الأمر فهذا ممنوع. ولا بد من الدلالة عليه.

المقدمة الرابعة: انه ربما يشتبه على بعضهم الامكان الذهنى بالامكان الخارجى. ومثاله: أن الانسان اذا سمع فى أول الأمر أن العالم قديم أو حادث، وقف ذهنه هاهنا قبل الدليل. وقال: يجوز أن يكون قديما، وأن يكون حادثا. فهذا التجويز تجويز ذهنى عقلى، أما فى الخارج فهذا الجواز مفقود. لأنه اما أن يجب أن يكون قديما أو حادثا.
ج ١، ص: ٢١٣

وأما الجواز الخارجى فهو كقولنا: هذا الجسم يجوز أن يبقى فى مكانه، ويجوز أن ينتقل عنه. فهذا الجواز ليس جوازا ذهنيا بل هو جواز خارجى، بمعنى: أن العقل قاطع بأنه لا امتناع فى وجود هذه الحالة، ولا امتناع فى عدمها. فثبت: أن الجواز بالمعنى الأول مغاير للجواز بالمعنى الثاني، فيجب على العاقل أن يتنبه لهذا الفرق.

المقدمة الخامسة: ربما اشتبه على بعضهم الوجوب المتقدم على الوجوب المتأخر عن الوجود. فانا اذا حكمنا على شيء بأنه ممكن فى وجوده وعدمه. فربما قيل: ادعاء هذا الامكان محال. لأن هذا الشيء إما أن يكون موجودا أو معدوما. فان كان موجودا فوجوده ينافى عدمه، فوجب أن ينافى امكان عدمه، لأنه حال كونه موجودا يمتنع أن يكون معدوما. فكيف يعقل أنه فى هذه الحالة يمكن أن يكون معدوما؟ وأما ان كان معدوما. فعدمه ينافى وجوده، فوجب أن ينافى امكان وجوده.

واذا كانت الحقيقة والماهية لا تنفك عن الوجود وعن العدم، وكان كل واحد منهما منافيا لحصول امكان الآخر، لا جرم امتنع كون الماهية محكوما عليها بالامكان.

والجواب عنه: ان هذا مغالطة. وذلك لأن الوجوب وجوبان:

وجوب متقدم على الوجود، ووجوب متأخر عن الوجود. أما الوجوب المتقدم على الوجود، فهو أن تكون الماهية مقتضية للوجود، فتكون ماهيته مقتضية لوجوده. حالة تقدمه على وجوده. وهذه الحالة مسماة بالوجوب المتقدم على الوجود، وأما الوجوب المتأخر فهو أن الشيء اذا صار موجودا كان وجوده منافيا لعدمه ومانعا من عدمه، وامتناع العدم عبارة عن الوجوب. وهذا الوجوب متفرع على الوجوب ومتوقف عليه. فثبت: أن الوجوب الأول متقدم على الوجود، وأن الوجوب الثاني متأخر عن الوجود.

واذا عرفت هذا فنقول: هذان الوجوبان غير متلازمين، لأنه لا يبعد أن تكون حقيقة الشيء من حيث إنها هى، قابلة للوجود

ج ١، ص: ٢١٤

والعدم، الا أنها متى وجدت كان وجودها مانعا من العدم. واذا ثبت هذا فنقول: انا ادعينا نفى الوجوب بالمعنى الأول، وأنتم أثبتم الوجوب بالمعنى الثاني. ولا منافاة بين الأمرين.

فهذه دقائق متى تنبه الانسان لها، سهل عليه الخلاص عن كثير من الأغلاط. والله اعلم.

وليكن هاهنا آخر كلامنا الملخص، فى تقرير المقدمات التي هى المبادي.

***

قال الشيخ: «وأحق البراهين باسم البرهان: ما كان الحد الأوسط سببا لوجود الأكبر فى الأصغر. كقولنا: هذه الخشبة تعلق بها النار، وكل خشبة تعلق بها النار، فهى محترقة، فهذه الخشبة محترقة. والذي يعكس هذا يسمى دليلا» التفسير: العلم بثبوت الأوسط للاصغر يوجب حصول العلم بثبوت الأكبر للاصغر. فالبرهان لا يكون برهانا، الا اذا كان كذلك.

ثم إن هذا على قسمين:

أحدهما: أن يقال: كما أن ثبوت الأوسط للاصغر فى الذهن، أوجب ثبوت الأكبر للاصغر فى الذهن. فكذلك ثبوت الأوسط للاصغر فى نفس الأمر، هو الموجب لثبوت الاكبر للاصغر فى نفس الأمر.

والثاني: ما لا يكون كذلك.

أما القسم الأول: فهو أكمل البراهين، لأن على هذا التقدير (تكون) العلة الذهنية مطابقة للعلة الخارجية. ومثاله: ما ذكره «الشيخ» فان الأصغر هو الخشبة، والأوسط هو مماسة النار، والاكبر هو الاحتراق، فحصول هذا الأوسط لهذا الاصغر هو العلة لحصول الاحتراق- الذي هو الاكبر- للخشبة- التي هى الأصغر-.

ج ١، ص: ٢١٥

ثم هاهنا دقيقة: وهى أنه فرق بين أن يقال: الأوسط علة لحصول الأكبر فى نفسه، وبين أن يقال: الاوسط علة لحصول الاكبر فى الاصغر. فانا لو فرضنا أن الأوسط يكون معلولا لوجود الاكبر، الا أنه يكون علة لحصول ذلك الاكبر الذي هو علته فى الأصغر. فههنا البرهان يكون برهان اللم. لأجل أن الاوسط وإن كان معلولا لوجود الاكبر. الا أنه علة لحصول ذلك الاكبر فى الاصغر.

وأما القسم الثاني: وهو أن لا يكون الأوسط علة لحصول الاكبر فى الاصغر فهذا هو المسمى ببرهان الان. كقولنا: هذه الخشبة محترقة، وكل محترق فقد مسته النار. فان كونه محترقا، ليس علة لتعلق النار به، بل معلولا له.

واذا عرفت هذين القسمين فنقول: القسم الأول أقوى من القسم الثاني. وبيان هذه القوة من وجهين:
الأول: أن برهان اللم حصل فيه كون الأوسط، علة لحصول الاكبر فى الاصغر فى الذهن وفى الخارج معا. وأما برهان الان (فقد) حصلت فيه هذه العلة فى الذهن لا فى الخارج، فلا جرم كان برهان اللم أقوى.
الثاني: ان دلالة العلة على المعلول أقوى من دلالة المعلول على العلة.
***
قال الشيخ: «البرهان فى العلوم انما يتألف من مقدمات ذاتية المحمولات أى محمولاتها أمور مقومة لموضوعاتها كالحيوان للانسان أو خاصية لها أو لجنسها من غير أن يعم (جنسها) كالاستقامة للخط والمساواة له. والكبريات فى البراهين أكثرها من الأمور الذاتية بالمعنى الثاني» التفسير: اتفقوا على أن أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة: الموضوعات، والمطالب، والمبادي. والمراد من المبادي: المقدمات التي بها يبرهن على
ج ١، ص: ٢١٦
صحة المطلوب. واتفقوا: على أن محمولات المقدمات البرهانية، يجب أن تكون ذاتية، الا أنه يجب عليك أن تعرف أن الذاتى له تفسيران: أحدهما: أن يكون جزءا من الماهية- وهو المراد من قولنا: الذاتى هو المقوم- والثاني: المحمول الخارج عن الماهية، الذي يعرض للشيء لا بسبب أمر أعم منه، ولا بسبب أمر أخص منه. أما الذي يعرض للشيء بسبب أمر أعم منه. فكقولنا: الحيوان متحرك، فان الحيوان انما استعد لقبول صفة المتحركية، لا لأنه حيوان بل لأنه جسم وكونه جسما أعم من كونه حيوانا. وأما الذي يعرض للشيء بسبب أمر أخص منه. فكقولنا:
الحيوان ضاحك، فان الحيوان انما استعد لقبول الضحك، لا لأنه حيوان، بل لأنه انسان. وكونه انسانا أخص من كونه حيوانا. واذا عرفت هذا فنقول: المحمول الخارجى الذي يعرض للماهية بسبب أمر أعم منه أو بسبب أمر أخص منه، فهذا لا نسميه عرضا ذاتيا. وأما المحمول الخارجى الذي يعرض للشيء لا بسبب أمر أعم منه ولا بسبب أمر أخص منه، فهذا نسميه بالعرض الذاتى.
واعلم: أنه فرق بين أن يقال: هذا المحمول أعم من هذا الموضوع، وبين أن يقال: هذا المحمول عرض لهذا الموضوع، بسبب أمر أعم من هذا الموضوع. فالشرط فى كون العرض ذاتيا للموضوع: أن لا يكون عروضه لذلك الموضوع بسبب أمر أعم من ذلك الموضوع. فأما ان كان ذلك العرض أعم من ذلك الموضوع، فذلك مما لا بأس به.
واذا عرفت هذا فنقول: محمول المطلوب البرهانى لا يجوز أن يكون ذاتيا- بمعنى الذاتى المقوم- لأن محمول المطلوب البرهانى لا بد وأن يكون مشكوك الثبوت لموضوعه والمحمول الذي يكون ذاتيا مقوما لا يكون مشكوك الثبوت لموضوعه. فثبت: أن محمول المطلوب البرهانى لا يمكن أن يكون ذاتيا- بمعنى الذاتى المقوم- بل يجب أن يكون ذاتيا- بالتفسير الثاني- ثم نقول: وكل مطلوب فانه لا يمكن اثباته الا بمقدمتين، ولا يمكن أن يكون محمول كلتى المقدمتين ذاتيا بمعنى المقوم. وذلك لأنه اذا كان الأكبر مقوما للاوسط، وكان الاوسط
ج ١، ص: ٢١٧
مقوما للاصغر، كان الاكبر مقوما بمقوم الاصغر. ومقوم المقوم: مقوم، فيلزم أن يكون الاكبر مقوما للاصغر، فيلزم أن يكون محمول المطلوب البرهانى: مقوما لموضوعه. وقد قلنا: ان ذلك محال. ولما بطل هذا القسم بقى القسمان الباقيان. وهو أن يكون المحمول فى كلتى المقدمتين ذاتيا بالمعنى الثاني، أو يكون المحمول فى إحدى المقدمتين ذاتيا بمعنى المقوم. وفى الثانية ذاتيا بالمعنى الثاني، حتى يندفع المحذور المذكور.
***
بقى هاهنا بحث آخر يتعلق بلفظ الكتاب. وهو أن «الشيخ» قال: «والكبريات فى البراهين أكثرها من الأمور الذاتية بالمعنى الثاني» ولقائل أن يقول: ما السبب فى أن خصص «الشيخ» هذه الاكبرية بالكبرى دون الصغرى؟ والجواب: انا بينا فيما تقدم: أن أقوى مقدمتى القياس هى الكبرى. فلو فرضنا أن يكون الأكبر مقوما للاوسط- وقد فرضنا كون الاوسط عرضا ذاتيا للاصغر- فههنا ان كان ثبوت ذلك الاوسط لذلك الأصغر بينا، كان العلم بثبوت ذلك الاكبر لذلك الاصغر بينا. وحينئذ يصير القياس لغوا. وان كان ثبوت ذلك الاوسط لذلك الاصغر غير بين، فحينئذ يكون المحتاج الى اثباته بالقياس هو اثبات ذلك الاوسط لذلك الاصغر، وحينئذ

يصير هذا الاوسط أكبر، ويصير الاكبر الأول لغوا. فعلمنا: أنه متى كان الاكبر مقوما للاوسط، وكان الأوسط عرضا ذاتيا، كان هذا القياس كاللغو.

وأما اذا كان الاكبر عرضا ذاتيا للاوسط، وكان الاوسط مقوما للاصغر، فههنا المعلوم بالبديهة أضعف مقدمتى القياس. وذلك لا يوجب صيرورة النتيجة معلومة. فلا جرم كان عقد مثل هذا القياس منتفعا به.

فظهر: أنه متى كان محمول احدى مقدمتى القياس عرضا ذاتيا، فان الأولى أن يكون هذا المعنى فى الكبرى لا فى الصغرى.

***

ج ١، ص: ٢١٨

قال الشيخ: «لكل علم برهانى شىء هو موضوعه.

كالمقدار للهندسة. ومبادئ له مقدمات أو حدود. وما كان من المبادي غير بين بنفسه (فانه يجب أن) يبين فى علم آخر. ومسائل هى المطلوبات.

(وربما صارت المطلوبات) مقدمات لمطلوبات أخر» التفسير: هذا الكلام فيه تشوش قليل، الا أن الغرض منه معلوم وذلك لأننا قد ذكرنا: أن أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة: الموضوعات، والمبادي والمطالب.

أما الموضوع. فهو الذي يبحث فى ذلك العلم عن أعراضه الذاتية.

وقد علمت: أن العرض الذاتى ما هو؟ ومثاله: المقدار للهندسة. فان المقصود من علم الهندسة: البحث عن الاعراض الذاتية للمقدار.

وأما المبادي. فهى المقدمات التي بها يمكن إقامة البرهان على المطالب. وهذه المقدمات ما لم تصر مسلمة، فانه لا يمكن اثبات المطلوبات بها. وتلك المقدمات لا يمكن تسليمها الا بعد تصور موضوعاتها ومحمولاتها، ولا تحصل تصوراتها الا بذكر حدودها فالمبادئ هى هذان القسمان:

أحدهما: الحدود المعرفة لماهية موضوع العلم، ولماهية موضوع المقدمات ولماهية محمولاتها «١١» والثاني: تلك المقدمات.

فهذا هو المراد من قوله: «ومبادئه مقدمات أو حدود» وتقرير الكلام: ومبادئ للعلم. وهى اما مقدمات، أو حدود معرفة لماهيات مفردات تلك المقدمات وأما قوله: «وما كان من المبادي غير بين بنفسه، فبين فى علم آخر» فاعلم: أن غرض «الشيخ» منه: أجراء الكلام على سبيل الأغلب. فاما على العموم الحقيقى فليس بصواب. وذلك

ج ١، ص: ٢١٩

لأن المبادي اما أن تكون مبادئ لجميع مسائل ذلك العلم، واما أن تكون مبادئ لبعض مسائل ذلك العلم. فأما الذي يكون مبدأ لجميع مسائل ذلك العلم، فان لم يكن بينا بذاته فلا بد من تبينه. ولا يمكن أن يبين فى ذلك العلم، لأنا لما فرضناه مبدأ لجميع مسائل ذلك العلم، فلو فرضناه مع ذلك مسألة من مسائل ذلك العلم، لزم كون الشىء الواحد مبدأ لنفسه. وذلك محال. فلم يبق الا أن يبين فى علم آخر.

ثم ذلك العلم الآخر، اما أن يكون علما لا يمكن اثباته الا بهذا العلم، أو لا يكون كذلك. والأول باطل، والا وقع الدور، لأنا لما فرضنا هذا المبدأ لجميع مسائل ذلك العلم، وفرضنا هذا العلم مبدأ لذلك العلم الآخر. فلو فرضنا ذلك العلم مبدأ لاثبات هذا المبدأ، افتقر كل واحد منهما الى الآخر، فلزم الدور. وهو محال. فثبت: أنه لا يمكن بيان مبدأ هذا العلم الا فى علم آخر يكون ذلك العلم غنيا فى ثبوته عن هذا العلم. ويكون حينئذ ذلك العلم أعلى فى رتبة المعلومية من هذا العلم.

فأما ان كان ذلك المبدأ مبدأ لا لجميع مسائل ذلك العلم، بل لبعض مسائله. فههنا لا يمتنع اثبات هذا المبدأ فى ذلك العلم بعينه، بشرط أن لا يدور. وذلك هو أن يكون لهذا العلم مبدأ آخر يفى ببعض مسائله.

ثم إن ذلك البعض من مسائله (ما) يفى باثبات هذا المبدأ، ثم إن هذا المبدأ يفى باثبات مسائل أخرى غير الأولى. وبهذا الطريق يمكن اثبات شىء من مبادئ علم فى ذلك العلم نفسه.

وأما قوله: «ومسائل هى المطلوبات» فأقول «١٢» : لما ذكرنا أن أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة:
الموضوعات، والمبادي والمطالب.

ف «الشيخ» (لما) ذكر بعض أحوال الموضوعات والمبادي أردفه «١٣» بهذا الكلام. وهو كلام فى المطالب- وهى المسائل- وذكر: أن تلك المطلوبات ربما صارت مقدمات لمطلوبات أخرى. والأمر
ج ١، ص: ٢٢٠
كما قاله، لأنا اذا ركبنا قياسا على انتاج مقدمة، فاذا حصلت تلك النتيجة، فربما جعلناها مقدمة فى انتاج مطلوب آخر.
ثم هاهنا بحث. وهو أنه لا شك أن القضية التي تكون نتيجة لقياس، فقد يمكن فى الأكثر جعلها مقدمة لقياس آخر. الا أنه هل يمكن وجود نتيجة لا يمكن جعلها مقدمة فى قياس آخر؟ فان الامكان ان كان من اللوازم، فحينئذ تكون النتائج المترتبة بعضها على بعض غير متناهية. ولا شك أن المنتج علة النتيجة بالذات، والعلة متميزة به عن المعلول بالذات، فاذن يحصل هاهنا علل ومعلولات مترتبة بالذات لا أول لها ولا آخر لها. وذلك محال.
ويمكن أن يقال: لها أوائل- وهى البديهيات- لكن لا آخر لها. والبرهان انما قام على أنه يجب أن تكون للعلل والمعلولات علة أولى، ليس قبلها شيء. ولم «١٤» يقم على أنه يجب أن يكون معها معلول آخر ليس بعده شيء. والله أعلم.
***
قال الشيخ: «المطلب بهل؟ يتعرف حال «١٥» الوجود أو العدم؟ ولما طلب بما؟ يتعرف حال شرح الاسم. فان كان الشيء موجودا، فيطلب بالحقيقة حده أو رسمه. والحد من أجناس وفصول، والرسم من أجناس وخواص. والمطلب بكيف «١٦» ؟ يطلب حاله، وبالأى؟ يطلب خاصيته التي يتميز بها، وبلم؟ علته» التفسير: ذكر «الشيخ» فى سائر كتبه: أن المطالب كثيرة الا أن أصولها أربعة: اثنان للتصور، واثنان آخران للتصديق.
فأما اللذان للتصور: فهو قولنا «ما» وقولنا «أى» أما مطلب «ما» فتارة يطلب به شرح الاسم، وتارة يطلب به شرح الحقيقة. أما مطلب شرح الاسم فهو كما اذا سمع الانسان لفظا ولا يفهم معناه، فانه يقول:
ج ١، ص: ٢٢١
ما هو؟ ومراده: أن يفسر له ما هو المراد من ذلك اللفظ؟ وأما طلب الحقيقة فهو كما اذا علم مثلا أن الملاك «١٧» شيء موجود فى نفسه.
فيقول: ما هو «١٨» ؟ ومراده: أنه يذكر على التفصيل مجموع أجزاء ماهيته. ثم إن «الشيخ» ذكر فى هذا المقام أن طلب الحقيقة اما أن يكون بالحد أو بالرسم. وذلك لأن تعريف الحقيقة اما أن يكون بالأجزاء المقومة لها، واما أن يكون بالأمور الخارجة عنها، واما أن يكون بما يتركب من القسمين.
أما التعريف بأجزاء الماهية. فاما أن يكون تعريفها بمجموع أجزائها- وهو الحد التام- أو ببعض الأجزاء المساوية فى العموم أو الخصوص- وهو الحد الناقص- وأما التعريف بالأمور الخارجة- فهو الرسم الناقص- وأما التعريف بما يتركب من القسمين- فهو الرسم التام-.
وأما مطلب أى. فالمراد منه: طلب ما به يتميز ذلك الشيء عما يساويه فى أمر من الأمور. كما اذا قيل: أى حيوان هو؟ فان المراد منه: أن يبين له: ما به يتميز ذلك الحيوان عن سائر الأشياء المشاركة له فى كونه حيوانا. فهذان المطلبان معدان نحو التصور.
أما المطلبان المعدان نحو التصديق.
فأحدهما: مطلب هل. وهو على قسمين.
أحدهما: هل الشيء فى نفسه موجود أو معدوم؟ وهذا يسمى بالهل البسيط.
والثاني: هل الشيء موصوف بالصفة الفلانية؟ وهذا هو الهل المركب.
واعلم: أن المطالبة لشرح الاسم متقدمة على هل، فان الشيء ما لم يتصور معناه، لا يمكن أن يقال: هل هو موجود أو معدوم؟ والمطالبة للحقيقة والماهية متأخرة عن الهل البسيط، لأن الشيء ما لم
ج ١، ص: ٢٢٢
يعلم أنه موجود، استحال أن يقال: ما حقيقته؟ وما ماهيته؟ فان المعدوم المحض لا حقيقة له ولا ماهية له البتة.
وأما مطلب لم؟ فهو أيضا على وجهين: وذلك لأنه اما أن يطلب به لمية الحكم الذهنى، أو لمية العرفى نفسه. مثال الأول: لم قلت: ان الأمر كذا؟ فههنا اذا ذكر المسئول ما يدل على ثبوته كفاه. ومثال الثاني: أن يقال: لم كان الأمر فى نفسه كذلك؟ فههنا ما لم يذكر

للسبب المؤثر فيه فى نفس الأمر، فانه لا يخرج عن العهدة.
ثم قال «الشيخ» فى سائر كتبه: «وهاهنا مطالب أخرى سوى هذه الأربعة. وهى قولنا: أين؟ ومتى؟ وكيف؟ وكم» (وهى) «١٩» فى الحقيقة راجعة الى مطلب هل المركب. وأما فى هذا الكتاب، فانه ذكر مع هذه الأربعة مطلبا خامسا، وهو مطلب كيف؟ وترك البواقى.
فان كان انما ترك البواقى لأنها فى الحقيقة داخلة تحت مطلب هل المركب، ومطلب كيف أيضا كذلك، فلم ذكره؟ وان كان انما ذكر مطلب كيف، لأنه فى الظاهر مطلب آخر مغاير لمطلب هل، فلم ترك مطلب كم وأين ومتى؟ فأما ذكر هذا المطلب وترك البواقى، فالنسب فيه غير معلوم.
ج ١، ص: ٢٢٣
الفصل السادس فى طوبيقا Iopica
وهو القياس الجدلى.
قال الشيخ: «القياسات الجدلية مقدماتها هى الأمور المشهورة» الى آخر الفصل «١» قال المفسر: اعلم: أن هذا الفصل مشتمل على مسائل:
المسألة الأولى فى تقسيم القياس الى الأقسام الخمسة. وهى البرهان والجدل والمغالطة والخطابة والشعر
من الناس من قرر هذا الحصر، فقال:
ج ١، ص: ٢٢٤
القياس اما أن يكون مركبا من مقدمات واجبة الثبوت- وهو البرهان- أو من مقدمات أكثرية الثبوت- وهو الجدل- أو من مقدمات متساوية الثبوت- وهو الخطابة- أو من مقدمات أقلية الثبوت- وهو المغالطة- أو من مقدمات ممتنعة الثبوت- وهو الشعر- و «الشيخ» زيف هذا التقسيم فى كتبه المطولة من وجوه:
الأول: ان القياس المركب (مركب) من المشهورات أو من المسلمات.
ولا شك أنه جدلى. ثم ليس من شروط المشهور أن يكون، أكثرى الصدق، بل قد يكون واجب الصدق حقا، وقد يكون واجب الكذب باطلا. فقد وجدنا قياسا جدليا من غير أن تكون مقدماته أكثرية الصدق.
الثاني: انه اذا كان كون القياس جدليا مشروطا بكون مقدماته أكثرية الصدق. فحينئذ يجب على الجدلى أن ينظر فى كل مقدمة: أنها هل هى أرجح من المتساوى يسيرا؟ ويحذر أن تكون صادقة فى الكل. ومعلوم أن هذا مما يصعب اعتباره.
الثالث: ان الجدلى اذا ركب قياسا من مقدمات مسلمة، فان كان جدليا فقد فسد قولهم: انه لا يكون جدليا، اذا كانت مقدماته أكثرية الصدق، وان لم يكن جدليا، وجب أن تكون هذه الصناعة مغايرة للصنائع الخمس القياسية. وذلك عندهم باطل. فثبت: أن الذي قالوه باطل، واذا ثبت فساد هذا التقسيم، فنقول: ان القياس قدر مشترك بين الصنائع الخمس. ومباينة كل واحد من هذه الخمسة عن الا، ليس بحسب صورة القياس، بل بحسب مادته. فانه ان كان القياس مؤلفا من اليقينيات كان برهانا، وان كان مؤلفا من المشهورات والمسلمات كان جدلا، وان كان مؤلفا من المطلوبات من غير اعتبار كونها مشهورة أو مسلمة كان خطابيا، وان كان مؤلفا من مقدمات شبيهة بالحق مع أنها لا تكون حقة أو شبيهة بالمشهورة ولا تكون مشهورة، كانت سوفسطائية، وان كانت من المخيلات كانت شعرية.
ج ١، ص: ٢٢٥
واعلم: أنا اذا قسمنا القياس الى هذه الأقسام الخمسة بهذا الطريق، لم يكن تقسيم القياس الى هذه الأنواع الخمسة تقسيما دائرة بين النفى والاثبات، بل تقسيما بحسب الاستقراء وللوجدان.
المسألة الثانية فى بيان أن القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات لم سمى بالقياس الجدلى؟
لقائل أن يقول: ان لفظ الجدلى مشعر بالمنازعة، والمخاصمة، فان المتناظرين اذا لم يكن بينهما منازعة ومعاندة، بل كانا يتخاطبان على سبيل قدح زند الفائدة، لم يحسن أن يقال: انهما متجادلان، وما السبب فى تسمية القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات بالقياس الجدلى؟
فنقول: السبب فيه أمور:

أحدهما: أن المشهورات قد لا تكون حقه. وربما تنبه الخصم لكونها غير حقة، فنازع فيها. وان كانت حقة لكن حقيتها غير معلومة بالبديهة. فلا جرم ينازع فيها.

والثاني: ان كل واحد من طرفى النقيض قد يكون مشهورا، فان من أراد أن يمنع غيره من السفر وتبديل الأحوال، قال: فى الثبات ثبات. وهذه كلمة محمودة مشهورة وان أراد الترغيب فى السفر والحركة، قال: فى الحركة بركة. وهذه الكلمة أيضا محمودة مشهورة. وهما متعاندان. فثبت: أن التمسك فى اثبات مطلوب بالمشهورات والمسلمات فى معرض أن ينازعه خصمه من هذه الجهات (المشهورة) وحينئذ يصير محتاجا الى ترجيح المشهور، الذي تمسك به، على المشهور الذي عارض خصمه به. وبهذا الطريق تنفتح أبواب المنازعات والمخاصمات. ولما كان المعول فى اثبات مطلوبه على المشهورات والمسلمات، ولم «٢» ينفك فى أكثر الأمور عن هذه المنازعات والمخاصمات،

ج ١، ص: ٢٢٦

لا جرم سموا هذا النوع من القياس بالجدل. وهذا بخلاف البرهان، فان التعويل هناك على القينيات واليقينيات لا تدافع بينها ولا تعارض، فلا جرم لا يحتاج فيها الى المنازعة والمخاصمة. وبخلاف الخطابة فان مدار الأمر فيما على أن يصدق المستمع كل ما يذكره الخطيب، ويقول له:

أحسنت وأصبت. فان عدل عن هذا الطريق الى والقال، والمراء والجدال، فحينئذ تنقلب الخطابة جدلا. وبخلاف السوفسطائية فان فيها وراء المنازعة غرضا آخر، وهو القدرة عن الاحتراز عن الغلط، والقدرة على ايقاع الغلط. فثبت: أن تسمية القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات، تسمية موافقة للغة.

المسألة الثالثة فى تحديد الجدل

قال الغزالى- يرحمه الله- فى كتابه الذي صنفه فى جدل الفقهاء: «الجدل منازعة تجرى بين متعارضين لتحقيق حق أو لابطال باطل» وهذا التعريف مختل من وجوه:

الأول: ان المقصود من المفاوضة ان كان «٣» هو تحقيق الحق أو ابطال الباطل، فحصول المنازعة هناك ممتنع. وذلك أن الكلام الذي يذكره أحدهما اما أن لا يصير مفهوما للسامع، أو يصير مفهوما له.

فان لم يصر مفهوما له، امتنع أن ينازعه فيه. بل أقصى ما فى الباب:

أن يقول: ما فهمت هذا الكلام، فاذكره بطريق آخر ليحصل «٤» الفهم.

وأما إن صار مفهوما. فاما أن يقطع فيه بالصحة أو بالفساد أو يتوقف أو يتوقف.

فى الأمرين. فان قطع بالصحة فلا نزاع، وإن قطع بالفساد طولب ببيان الفساد. فاذا ذكر الوجه فيه، عاد التقسيم الأول- وهو

ج ١، ص: ٢٢٧

أن المستدل اما أن يفهم ذلك أو لا يفهمه- فان لم يفهمه لم ينازعه فيه، بل طالبه بالتفهيم، وان فهمه، فاما أن يقطع بالصحة أو بالفساد، وبالجملة: فاذا تناظر انسانان وكان مطلوبهما طلب الحق فقط، امتنع أن يقع بينهما منازعة، بل لا يخرج الحال عن أمور ثلاثة: أما الاعتراف، واما التفهيم، وأما التوقف. فثبت: أن المفاوضة لأجل تحقيق الحق وابطال الباطل، يمتنع أن يقارنها حصول المنازعة.

الثاني: ان تحقيق الحق مشتمل على ابطال الباطل. لأن الحكم على الباطل بأنه باطل حكم حق، فكان تقرير هذا الحكم تحقيقا للحق.

فثبت: أن تحقيق الحق مشتمل على ابطال الباطل.

الثالث: ان الطبيب انما يكون طبيبا لأنه حصلت له ملكة المعالجة، لا لكونه مشتغلا بالعلاج فى الحال. فكذلك المجادل انما يكون مجادلا، لأنه حصلت له ملكة هذا العمل. والدليل عليه: أنا لو فرضنا انسانين فى غاية الحماقة والبعد عن الفهم. لو تفاوضا وتنازعا لغرض تحقيق حق أو ابطال باطل، وكانا لا يعرفان طريق المناظرة ولا قانون المكالمة.

فهناك قد حصلت مناظرة تجرى بين متفاوضين لغرض تحقيق حق أو ابطال باطل، مع أن أحدا لا يقول: أنهما يتجادلان، بل يقال: أنهما أحمقان فضوليان يذكران كلمات فاسدة باطلة. فثبت: أن هذا التعريف مختل.

الرابع: ان الجدلى قد يجادل فى تحقيق الباطل وابطال الحق.

ألا ترى قوله تعالى: «ما يجادل فى آيات الله الا الذين كفروا» «٥» فعلمنا: أنه ليس من شرط كونه جدليا أن تكون منازعته لأجل

تحقيق الحق وابطال الباطل. فثبت: أن هذا التعريف مختل.
والصحيح أن يقال: الجدل ملكة صناعية يتمكن صاحبها بها من تركيب الحجة من مقدمات مشهورة أو مسلمة، لانتاج نتيجة ظنية.
وانما قلنا: حجة، حتى نتناول القياس والاستقراء، وأما أن مثل هذه الصناعة كيف سميت بالجدل، فقد شرحناه.
ج ١، ص: ٢٢٨
وأما «الحكيم الأول «٦» » فقال: «الجدل تحصيل صناعة يتمكن بها الانسان أن يأتى بالحجة على كل ما يوضح مطلوبا، من مقدمات ذائعة، وأن يكون اذا أجبنا لم يوجد منا ما يناقض به وضعنا» ثم قال: «والصناعة ملكة نفسانية يقتدر بها على استعمال موضوعات، نحو غرض من الأغراض على سبيل الارادة، صادرة عن بصيرة بحسب الممكن فيها» ثم قال: «وليس من شرط هذه الصناعة أن تكون القدرة المذكورة حاصلة أبدا، بل بحسب الممكن. فان الخطيب هو الذي يفيد الاقناع، لا مطلقا، بل بحسب الامكان. فكذا هاهنا الجدلى هو الذي يقوى على الفعل المذكور، لا مطلقا بل بحسب الامكان»
المسألة الرابعة فى منافع الجدل
أعلم: أن تركيب القياسات عن المشهورات أو المسلمات: فيه منافع بالذات، ومنافع بالعرض.
أما التي بالذات فأمور:
الأول- وهو الفائدة الكبرى-: ان مصالح الانسان فى الدنيا والآخرة، لا تتم إلا باعتقاد ثبوت راسخ فى ثبوت المبدأ والمعاد. والاعتقاد فى ثبوت المبدأ لا يتم الا باعتقاد ثبوت موجود واجب الوجود لذاته، منزه عن الشبيه والضد، موصوف بصفات الجلال والاكرام. وهذه العقائد لو لم تكن مستندة بنوع من الحجة، ضعفت وتعرضت للزوال، بأدنى خيال.
وان وقفناها على الاحاطة بالبراهين اليقينية، عجز الأكثرون عن تصورها والوقوف عليها، فلم يبق الا أن نقررها فى قلوب الجمهور بدلائل
ج ١، ص: ٢٢٩
مركبة من مقدمات مشهورة مقبولة مسلمة عند الجمهور، ليصير سماع أمثال هذه الدلائل سببا لرسوخ تلك العقائد فى القلوب، فيحصل بها نظام المصالح فى الدنيا والآخرة، ويفوز كل أحد بقدر ما يليق به من السعادة.
الثاني: ان الجمهور اذا اعتقدوا هذه العقائد على سبيل التقليد، وانتظمت مصالحهم فى الدنيا والآخرة، بسبب هذه العقائد، فربما جاء صاحب البدعة، وألقى فى قلوبهم شبها مشوشة، وكلمات واهية.
فاذا قدرنا على ازالة تلك الشبهات عن قلوب العوام بالحق، بقياسات مركبة من مقدمات محمودة أو مسلمة، كان ذلك نفعا عظيما.
والحاصل: أنا جعلنا هذه القياسات الجدلية فى الوجه الأول مؤثرة فى تحصيل العقائد النافعة فى عقول الأكثرين، وجعلناها فى الوجه الثاني دافعة للشبهات التي تزيل العقائد الحقة التقليدية عن قلوب الأكثرين.
الثالث: ان منكر الحق ربما بلغ فى الجهالة والضلالة الى حيث لا يبالى بانكار اليقينيات، الا أنه لا يمكنه انكار المشهورات. لأن منكرها كالمنازع مع أكثر أهل الدنيا. وذلك مما يعرضه لأنواع الآفات والبليات، فلا جرم لا يمكنه انكار المشهورات.
وأما أنه لا يمكنه انكار المسلمات، فلان الاقدام على الانكار بعد الأقوال يعد عبثا ونقصانا. والطبيعة السليمة لا تسمح بالتزامهما.
فثبت: أن انقياد الطبائع العامية للقياسات المركبة من المشهورات والمسلمات، فوق انقيادها للقياسات المركبة من الأوليات.
الرابع: أن مبادئ العلوم الجزئية لا بد وأن توضع فى أوائل تلك العلوم، حتى يتمكن طالب ذلك العلم من أن يتوصل بتركيب تلك المبادي الى تعرف المطالب. ثم إن تلك المبادي ان خلت عن الحجة بالكلية، لم تمل الطباع السليمة (الى) قبولها فيقل الانتفاع بها. وان وقفنا قبولها
ج ١، ص: ٢٣٠
على معرفة البراهين اليقينية، كنا قد كلفنا المتعلم فى أول الأمر ما لا طاقة له به، فلم يبق الا أن نقرر (ترك) تلك المبادي بقياسات جدلية مقنعة، الى أن يجد قدرة على تحصيل البراهين اليقينية.
***
وأما المنافع المطلوبة بالعرض من هذا النوع من القياس فأمور:

الأول: ان هذه الصناعة تفيد القدرة على افحام الخصم وغلبة المنازع.

الثاني: ان الانسان قد يعجز عن تركيب القياس عن المقدمات اليقينية، وحينئذ يحتاج الى أن يركبه عن المقدمات المشهورة، لينتج أحد النقيضين، ثم يركب قياسا آخر أيضا من المشهورات لانتاج النقيض التالى، ثم لا يزال يرجح أحد الجانبين على الآخر ترجيحا بعد ترجيح، وربما يخلص من تلك الترجيحات الى وجدان البرهان المفيد لليقين.

الثالث: ان الانسان ينتفع بتأمل هذه الصناعة فى صناعة البرهان من وجهين:

أحدهما: ان هذه القياسات الجدلية شديدة المشابهة بالقياسات البرهانية، وتمتاز عنها بفروق دقيقة، واذا عرف الانسان فى هذه الصناعة تلك الفروق الدقيقة، صار ذلك من أعظم المعاونات على سهولة معرفة شرائط البرهان. لأن المتشابهين اذا عرفت (الانسان فيهما) كيفية امتياز أحد الجانبين عن الآخر، أعان ذلك على معرفة امتياز الجانب الآخر عن الأول.

والثاني: أن كسب المقدمات المشهورة واعدادها أعم من كسب المقدمات البرهانية واعدادها، اذ المشهور أعم من اليقين، فربما اتفق له عند كسب المشهورات واعدادها أن يكتسب المقدمات البرهانية أيضا. وذلك حين ما يأخذ فى تصفح المشهورات ليعرف ما منها برهانى، وما منها غير برهانى.

ج ١، ص: ٢٣١

الرابع: ان هذا النوع من القياسات أحد الأنواع الداخلة تحت جنس القياس، والصناعة انما تكمل باستيفاء الكل فى جميع الأقسام الممكنة فيه.

فهذا (هو) الكلام فى منافع القياسات الجدلية.

المسألة الخامسة فى تعريف صناعة الجدل على الوجه الذي كان موجودا فى الزمان القديم، وترجحه على القانون الموجود فى هذا الزمان

اعلم: ان مدار أمر الجدل على السائل والمجيب، الا أنه كان يراد فى الزمان القديم بالسائل والمجيب غير ما يراد بهما فى هذا الزمان.

وذلك لأن فى عرف هذا الزمان: السائل هو الذي يبتدئ فيسأل غيره عن مذهبه فى مسألة معينة. فاذا أجاب ذلك الغير، وبين ما هو مذهبه، كان مجيبا وكان الأول سائلا. ثم إن المجيب يقرأ دليل نفسه ويكون السائل ساكتا. فاذا تمم المستدل كلامه، جاء السائل وعارض ذلك الدليل بوجوه من الدلائل، ثم ينازع فى صحة مقدمات ذلك الدليل الذي ذكره ذلك المستدل بوجوه مشهورة مألوفة. فهذا هو السائل والمجيب فى عرف هذا الزمان.

وأما فى الزمان القديم. فما كان الأمر كذلك، بل الرجل اذا عرف أن له مذهبا مشهورا فى مسألة، وكان مجيبه انسان آخر. فيتسلم منه مقدمات كثيرة غير متناسبة، كل واحدة منها وحدها. فاذا استوفاها عمد اليها وركبها تركيبا، ينتج نقيض مذهب ذلك المجيب. فيصير ذلك ملزما مفحما، ولا يجد الى دفع ذلك الالزام سبيلا. وعلى هذا الوجه كانت تجرى مناظراتهم.

واعلم: أن المناظرة على هذا الوجه أكثر فائدة، وأدل على قوة الخاطر من المناظرة التي عليها عرف هذا الزمان. ويدل على هذا الترجيح وجوه:

ج ١، ص: ٢٣٢

الوجه الأول: ان هذا السائل لا يمكنه تسليم كل واحدة من المقدمات، الا اذا كان ماهرا فى أمرين:

أحدهما: أن يكون ماهرا فى تمييز كل مقدمة عن غيرها، واقفا (على) ما به تنفصل كل واحدة من تلك المقدمات عن غيرها.

والثاني: أن يكون ماهرا فى تركيب القياسات عن المقدمات.

وبالجملة: فلا بد وأن تكون جميع المقدمات النافعة والضارة له، حاضرة فى خياله، وأن يكون شديد القدرة على تركيب القياس كيف شاء وأراد.

وأما المجيب فلا بد وأن يكون محيطا بجميع مسائل ذلك العلم، حتى اذا سئل عن مقدمة، علم أنه إن سلمها، ففى أى مسألة يضره تسليمها، وفى أى مسألة ينفعه منعها. ومعلوم أن مثل هذا السؤال والجواب لا يتأتى الا من الماهر فى الصناعة، المحيط بجميع أجزائها ولوازمها القريبة والبعيدة. وأما مناظرات اهل هذا الزمان. فالمجيب يقرأ دليله، مع أنه لا يعلم أن دليله من كم مقدمة تركب؟ والسائل ما لم يسمع ذلك الدليل، فانه لا يقف على الموضع الذي يضره، والموضع الذي ينفعه. فكان ذلك دليلا على غاية ضعف هذا المجيب وهذا السائل فى تلك الصناعة.

والوجه الثاني فى الترجيح: أن الالزام والافحام يحصلان- على القانون القديم- فى زمان قصير. لأن المجيب اذا سمع مقدمة، فان لم يسلم الطرق النافعة للسائل، بقى السائل ساكتا، وان سلم الطرق النافعة، فحينئذ يركب السائل قياسا من تلك المسلمات، ينتج ابطال مذهب المجيب، ويصير المجيب منقطعا فى الحال. فظهر أن المناظرة على هذا الوجه سريعة الافضاء الى انقطاع أحد الخصمين.
فأما بحسب عرف هذا الزمان. فالمجيب يقرأ دليله بتمامه، واذا سمع السائل ذلك، وعرف أن موضع الالزام انما جاءه من المقدمة الفلانية،
ج ١، ص: ٢٣٣
فانه حينئذ يمنع تلك المقدمة، فيحتاج المجيب مرة أخرى الى أن يذكر قياسا، ينتج صحة تلك المقدمة، وحينئذ يعلم السامع أن موضع الالزام هاهنا أيضا- أى مقدمة- وبهذا الطريق يطول الكلام، ويعظم الخصام، ولا يكاد يظهر توجه الالزام والافحام بوجه، على واحد منهما.
والثالث فى الترجيح: أن المستدل اذا قرأ دليل نفسه و (كان) ذلك الدليل مركبا من مقدمات كثيرة، فهو لا يدرى أنها مسلمة أو ممنوعة. فكان بناء الغرض عليها فاسدا. لأن بتقدير أن يمنع الخصم تلك المقدمات، فان منعها الخصم سكت ولم يبن عليها غرضا، وان سلمها فحينئذ يبنى عليها غرضه. وبهذا التقدير لا يصير شيء من أعماله ضائعا عبثا.
فثبت: أن عرف القدماء فى الناظرات أكمل من عرف هذا الزمان.
المسألة السادسة فى (أحوال المشهورات وشرائطها)
لما بينا: أن الجدلى انما يركب قياسه عن المشهورات، وجب علينا أن نبحث عن أحوال هذه المشهورات وشرائطها. وهى كثيرة. إلا أنا نذكر بعضها فى هذا المختصر:
فالأول: ان تلك المشهورات لا بد وأن يكون انتاجها للمطلوب بحيث يفى المجلس الواحد ببيانه، حتى يحصل إما الاقناع وإما الغلبة. فان لم يكن كذلك، بل كان انما يتم لمخاطبات لا يحصل المقصود منها الا فى مجلسين أو أكثر، لم يجز جعل هذه المخاطبة جدلية، بل الأولى جعلها تعليمية. لأن المقصود اذا كان هو الاقناع أو الغلبة، فهما مقصودان خسيسان. فتوقفهما على الأمور الكثيرة التي لا تتم الا بالأيام والمجالس يكون عبثا.
الثاني: يجب على الجدلى أن يجمع المشهورات ويحفظها، ويحفظ أضدادها ونقائضها. فان الأغلب أن ضد المشهور يكون شنيعا، ينتفع به فى قياس الخلف فى الجدل.
ج ١، ص: ٢٣٤
الثالث: المشهور قد يكون مشهورا جدا، وقد يكون قريبا من المشهور. ولكنه لا يتأكد الا اذا تأيد بمثال، ومنه ما لا يكون مشهورا ولا مقاربا منه، الا أنه اذا خطر بالبال حمده الذهن حمدا راسخا فى أول وهلة. والسبب فيه: تناسب بين هذا الشيء وبين المحمودات الحقيقية.
الرابع: المحمودات قد تكون محمودة بحسب جمهور الخلق.
كقولنا: الظلم قبيح والعدل حسن، وقد تكون بحسب طائفة عظيمة.
كقولنا: متابعة الشرائع الالهية واجبة، وقد تكون بحسب طائفة.
طائفة. مثل أن آراء «أبقراط» محمودة فى الطب، وآراء «فيثاغورس» محمودة فى الموسيقى.
الخامس: اذا جمع الجدلى المقدمات المشهورة، فلا بد له من رعاية أمرين: التقليل للحفظ، أو التكثير للاستعمال.
أما التقليل: فهو أن يجتهد فى أن يدخل المقدمات الكثيرة تحت المقدمة الواحدة، فان هذا أسهل على الحفظ. مثل: أنه اذا جمع أحكاما للمتضايفات، وأحكاما أخرى للمتضادات، (وأراد أن يجتهد «٧» فى أن يجعلها حكما واحدا عاما بحسب المتقابلات، يكون «٨» عنده بدل قوله المتضادات كذا: هو أن المتقابلات كذا.
(وأما) الكثير «٩» : فهو أنه اذا أراد استعمال تلك المقدمة فى قياس خاص، فالأولى أن لا يذكرها الا على سبيل التجربة. فاذا كان عنده حكم فى المتقابلات، فصل ذلك الى المتضادات، وان كان عنده حكم فى المتضادات، فصل ذلك الى أضداد التجربة. فقال مثلا: العلم بالحار والبارد واحد.
ج ١، ص: ٢٣٥

وانما أوجبنا هذا الذي ذكرناه لوجوه:
الأول: ان القضية كلما كانت أشد كلية، كانت أشد استعدادا لقبول النقض، لأن كل ما يرد نقضا على الجزئى، فهو لا محالة وارد على الكلي. وقد ترد نقوض كثيرة على الكلي لا يمكن ورودها على الجزئى.
مثاله: قول القائل: ان كان الضد موجودا فى شيء، فضده موجود فى ضد ذلك المحل. فهذه مقدمة مشهورة. لكنه يسهل نقيضها، فان البياض موجود فى الجسم، وضد البياض غير موجود فى ضد الجسم.
وأما اذا جعلنا تلك المقدمة جزئية، وقلنا: ان كان الاحسان الى الأصدقاء حسنا، كانت الاساءة الى الأعداء حسنة. فذلك النقض المذكور لا يتوجه على هذه المقدمة، لأن للقائل أن يقول: أنا ما ذكرت تلك الدعوى فى جميع الأضداد، حتى يتوجه على ذلك البعض، وانما ذكرته فى هذه الصورة على الخصوص، فلا يتوجه النقض. فثبت: أن ذكر المقدمة الجزئية فى القياسات الجدلية، أقرب الى الجزم.
الوجه الثاني فى بيان أن المقدمة الجدلية كلما كانت أشد جزئية، كانت أقرب الى القبول: وذلك أن عند العوام (أن) الفهم بالمحسوسات أشد، والمشاكلة بين الجزئيات وبين المحسوسات، أشد من المشاكلة بين الكليات وبين المحسوسات. فلهذا السبب كان وقوف الطباع العامية على الجزئيات أكمل. واذا كان حصول تصور الأمور الجزئية أسهل عليهم من تصور الأمور الكلية، كان حصول التصديق بها أيضا أسهل.
فأما اذا صارت القضية كلية محضة، صارت عقلية محضة، فتعسر تلك التصورات عليهم، فلا جرم يعسر التصديق بها عليهم.
والبحث السادس فى هذه المشهورات: أن نقول: هذه المشهورات على أقسام: فنها ما يكون السبب فى شهرتها تعلق المصلحة العامة بها. كقولهم: العدل جميل والظلم قبيح، ومنها ما يحمل عليها الحياء والخجل والرحمة والقسوة، ومنها شدة المشابهة بينها وبين القضايا
ج ١، ص: ٢٣٦
الحقة فى ذواتها. وان كانت تكون مباينة لتلك القضايا الحقة مفروق دقيقة لا تقف عليها أفهام العوام، فيظنون أنه لا فرق بينها وبين تلك المقدمات الحقة. فلا جرم يغترون بها. فاذا نبههم منبه على تلك الفروق الدقيقة، فحينئذ تزول عن قلوبهم تلك التصديقات.
ولنكتف من أصول القياسات الجدلية بهذا القدر، ولنرجع الى تفسير المتن.
***
قال الشيخ: «القياسات الجدلية مقدماتها هى الأمور المشهورة، التي يراها الجمهور وأرباب الصنائع» التفسير: هذا الكلام فيه بحثان:
الأول: ان القياس الجدلى ما هو؟ فقال: إنه قياس مؤلف من مقدمات مشهورة.
الثاني: ان أقسام المشهور كم هى؟ فقال: المشهور قد يكون مشهورا عند الجمهور، وقد يكون مشهورا عند طائفة معينة. وكل ذلك لحصناه. ثم قال: وربما كانت أولية، وربما كانت غير أولية، وتكون محتاجة الى أن تبين. وربما لم تكن صادقة» ومعناه: أن المشهور قد يكون صادقا بديهى الصدق، وقد يكون صادقا برهانى الصدق، وقد يكون كاذبا. إلا أنه متى كان مقبولا عند الناس معتقدا فيه كونه صدقا، غير مشهور. ثم قال: «وانما تدخل فى الجدل لا من حيث هى صادقة أو كاذبة، وأولية أو غير أولية، بل من حيث هى مشهورة» ومعناه: أنه لما بين أن المشهور قد يكون صادقا بديهى الصدق، وقد يكون صادقا برهانى الصدق، وقد يكون كاذبا: بين أنه انما استعمل فى الجدل من حيث انه مشهور، لا من حيث انه بديهى الصدق أو برهانى الصدق أو كاذب.
ثم قال: «كقولهم: الكذب قبيح» والغرض منه: ذكر مثال للمشهور، ثم قال: «وأما السائل من الجدليين، فله أن يستعمل المقدمات المسلمة
ج ١، ص: ٢٣٧
من المجيب، وان لم تكن مشهورة فمعناه: ان المجيب الجدلى انما يركب قياسه من المشهورات، والسائل الجدلى، انما يركب قياسه عن مقدمات يتسلمها من المجيب سواء كانت مشهورة أو غير مشهورة.
فتعويل المجيب على المشهورات، وتعويل السائل على المسلمات.
ثم قال: «والمشهورات التي ليست بأولية فانما تصير عند الجمهور كالأوليات بسبب التمرن والاعتياد» واعلم: أن هذه اشارة الى أن هذه المشهورات قد تبلغ فى القوة والتأكد الى أن تصير مساوية للاوليات فى القوة، وأن سبب هذه القوة والتأكد هو التمرن والاعتياد. ثم ذكر ما يجرى مجرى الدليل على أن هذه القوة انما حصنت بسبب التمرن والاعتياد. فقال: «لو توهم الانسان نفسه خلق فى الخلقة الأولى عاقلا (كما هو) وشكك (نفسه) فيها، أمكنه أن يشك وأن لا يشك فى الأوليات» ومعناه: أن الدليل على هذه القوة فى المشهورات:

انما كانت بسبب الاعتياد، لأن الانسان اذا فرض نفسه كان خلق الآن، ولم يمارس الفا وما شاهد قوما، ثم انه عند هذا الفرض يعرض على نفسه أن الظلم قبيح أم لا؟ ويعرض على نفسه أن الواحد هل هو نصف الاثنين أم لا؟

وجد نفسه عند هذا الفرض شاكة فى القضية الأولى، وقاطعة فى الثانية. فدل ذلك على أن الجزم الحاصل فى القضية الأولى انما حصل بسبب الالف والعادة.

واعلم: أن هذا هو الذي عول عليه «الشيخ» فى الفرق بين المشهورات وبين الأوليات. وقد ذكرناه فى كتاب «البرهان» وأوردنا عليه الأسئلة الكثيرة.

ج ١، ص: ٢٣٩

الفصل السابع فى سوفسطيقا Sophistics

اعلم: أن المقدمات اذا كانت حقة، ثم انها ركبت تركيبا منتجا صوابا، وجب أن تكون النتيجة اللازمة عنها حقة، لامتناع أن يكون الحق مستلزما للباطل. وحينئذ نقول: ان كان هذا القياس صحيحا فى مادته، صحيحا فى صورته، فالنتيجة حقة. لكن النتيجة ليست حقة، فوجب أن يكون ذلك لخلل، اما فى المقدمات وإما فى التركيب.

فثبت: أن الغلط منحصر فى هذين الأمرين. فلهذا السبب قال:

«القياسات مقدماتها مقدمات مشبهة، وقياساتها قياسات مشبهة» فعنى بكون المقدمات مشبهة أن تكون المقدمات باطلة، وعنى بكون القياسات مشبهة، كون التركيب باطلا. ثم انه بعد ذلك تكلم فى السبب الذي لأجله يظن بالمقدمة الباطلة كونها حقة. وذلك لأن بديهة العقل لا تحكم بالباطل ابتداء، بل ما لم يحصل بين تلك المقدمة الباطلة وبين تلك المقدمة الحقة مشابهة فى أمر، فان العقل لا يحكم بذلك الباطل.

ثم إن المشابهة اما أن تكون فى اللفظ أو فى المعنى أو فيهما. ولهذا السبب قال: «والمقدمات المشبهة هى التي تشبه الحق، لأجل مشاركة فى الاسم، أو مشاركة فى (صفة من الصفات العامة «١») واعلم: أن الغلط يقع فى المعنى على وجوه:

أحدها: أن الشيئين اذا اشتركا فى بعض الوجوه يظن أنهما

ج ١، ص: ٢٤٠

مشتركان فى كل الوجوه. وهذا غلط فاحش. واليه أشار المعرى بقوله:

قد يبعد الشيء عن شيء يشاكله... ان السماء نظير الماء فى الورق

وهذا القسم هو المراد من قول «الشيخ» هاهنا: «أو مشاركة فى صفة من الصفات العامة» وثانيها: أن يكون الحكم بحيث لا يصدق الا مع شرط خاص، فيظن أن ذلك الحكم يبقى عند فوات ذلك الشرط. وتلك الشرائط هى الأمور المعدودة فى باب التناقض- وهى القوة والفعل والجزء والكل والاضافة والزمان والمكان- وهذه الشرائط أمور متى روعيت تميزت القضية الحقة عن الباطلة المشبهة بذلك الحق.

وثالثها: حكم الوهم فى غير المحسوسات يكون باطلا. وتقريره:

ان حكم الوهم اما أن يكون فى المحسوسات أو فى غيرها. أما فى المحسوسات فهو حق، وأما فى غير المحسوسات فهو باطل. فحكم الوهم بأن كل موجود فهو فى الجهة: حكم باطل. ثم قال الشيخ: «ويكاد يشبهه الأوليات كحكم من حكم (انه) لا وجود لشيء ليس فى داخل العالم ولا فى خارجه» واعلم: أن المراد منه: أن حكم الوهم، وان كان باطلا، فانه يقرب أن يكون فى القوة مثل قوة الأوليات. وقد ذكرنا هذا فى كتاب «٢» «البرهان» ودللنا على فساده.

ولما تكلم عن الأغلاط الحاصلة بسبب فساد المقدمات، شرع بعد ذلك فى الأغلاط الحاصلة بسبب فساد تركيب القياس. فقال: «واما القياسات المشبهة فهى التي تفقد الشرائط المذكورة فى المنتجات» ثم

ج ١، ص: ٢٤١

نبه على كيفية الاحتراز عن هذا النوع من الغلط، قال «٣» : «طريقه: أن يحضر الانسان فى ذهنه ماهية الأصغر والأوسط والأكبر مجردة عن الالفاظ، بل معانى صرفة حتى يبقى مصونا عن الغلط الواقع بسبب اشتراك الاسم، ثم تركيبها تركيبا صحيحا منتجا، وأن يحترز عن أن يقيم المهمل مقام الكلى»

ج ١، ص: ٢٤٣
الفصل الثامن فى ريطوريقا Rhetorica
قال الشيخ: «القياسات الخطابية تكون مؤلفة من مقدمات مقبولة او مظنونة أو مشهورة فى أول ما يسمع، غير حقيقية. مثال المقبولة: قولنا (هذا نبيذ مطبوخ، و) النبيذ المطبوخ «١» يحل شربه (فهذا يحل شربه والكبرى مقبولة وليست بينة ولا مشهورة، انما هى) مقبولة من أبى حنيفة ومثال المظنونة: ما يقال: فلان يطوف بالليل، ومن يطوف بالليل فهو سارق. ومثال المشهورة فى بادئ الرأى: قولك فلان الظالم أخوك، والأخ الظالم ينصر، فهذا ينصر وان كان ظالما. فان هذا أول ما يسمع يظن أنه مشهور، لكنه بالحقيقة ليس بمشهور بل المشهور: أن الظالم لا ينصر، وان كان أخا» التفسير: قد عرفت أن هذه الأقسام الخمسة انما يتميز بعضها عن بعض بسبب المادة لا بسبب الصورة. فالبرهان هو القياس المؤلف من اليقينيات. والجدل هو القياس المؤلف من المشهورات أو المسلمات والمغالطة هى القياس المؤلف من المقدمات الباطلة التي تكون مشبهة.
وأما الخطابة فهى القياس المركب، أما من المقبولات، أو المظنونات أو المشهورات فى بادئ الرأى. وأمثله هذا الأقسام (هى) التي ذكرها «الشيخ» ثم قال: «ومنفعة القياسات الخطابية فى الأمور المدنية فى المنع والتحريض والشكاية والاعتذار والمدح والذم وتكبير الأمور وتصغيرها»
ج ١، ص: ٢٥١
فأقول: منفعة الخطابة فى الاقناع.
ثم هذا الاقناع اما أن يحاول تحصيله فيما يتعلق بالعقائد، أو فيما يتعلق بالأعمال.
أما الأول: فكما يستعان فى الدعوة الى العقائد الالهية بالأقوال الخطابية.
وأما الثانية: فهى على أقسام ثلاثة: الأمور المشاورية، والأمور المشاجرية، والأمور المنافرية.
أما المشاورية. فغايتها اذن فى (جلب) نافع أو منع عن ضار، ويكون زمانها المستقبل. واليه الاشارة بقول الشيخ: «من المنع والتحريض»
ج ١، ص: ٢٥٢
وأما المشاجرية. فغايتها شكاية أو اعتذار عن ظلم أو عذر، ويكون زمانها الماضى. واليه الاشارة بقوله: «والشكاية والاعتذار» وأما المنافرية. فغايتها مدح أو ذم وتكون تفصيلية أو تقليصية، ويكون زمانها الحال الحاضر، وعساه لا يختص بزمان دون زمان. واليه الاشارة بقول «الشيخ» : «والمدح والذم وتكبير الأمور وتصغيرها»
***
ولنختم هذا الفصل بمسألة. وهى أن الناس اختلفوا فى أن الخطابة أشرف أم الجدل؟ والمختار: أن الخطابة أشرف. والدليل عليه: أن الجدل، لا يفيد الاقناع لا للخواص ولا للعوام. والخطابة تفيد الاقناع للعوام، فيجب أن تكون الخطابة أشرف من الجدل.
أما أن الجدل لا يفيد الاقناع للخواص، فظاهر. وأما أنه لا يفيد الاقناع للعوام. فيدل عليه أمور:
أحدها: أن الأقيسة الجدلية دقيقة لا تصل اليها أفهام العوام.
وثانيها: أن العامى اذا صار ملوما بقياس جدلى، وعجز عن الجواب حمل ذلك على جهله بالجواب، لا على قوة ذلك الكلام. ومع ذلك الاعتقاد لا يفيد القياس الجدلى اقناعا.
وثالثها: أن الجدلى جار مجرى الخصومة والقهر. واذا اعتقد الانسان فى غيره أنه يحاول قهره واظهاره عجزه، فذلك مما يحمله على نقصه وعدم الانقياد اليه. وذلك يدل على أن القياس الجدلى لا يحمل السامع الا على المنازعة والمعاندة. فثبت: أن القياس الجدلى لا يفيد اليقين للخواص ولا الاقناع للعوام، وانما الصناعة المفيدة للاقرار هى البرهان، والخطابة.
أما البرهان. فيفيد اليقين للخواص.
وأما الخطابة. فتفيد الاقناع للعوام.
ولهذا قال تعالى: «أدع الى سبيل ربك بالحكمة» أى البرهان
ج ١، ص: ٢٥٣
«والموعظة الحسنة» أى الخطابة «وجادلهم بالتى هى أحسن» «٢» فأخر الجدل عن هاتين الصناعتين، لأن تينك مصروفتان الى الفائدة،

والجدل مصروف الى المقاومة. والأولان لافادة ما ينبغى، والثالثة لازالة ما لا ينبغى. فكانت الخطابة جارية مجرى حفظ الصحة، والجدل جار مجرى ازالة المرض. ولا شك أن الأول أفضل من الثاني.
ج ١، ص: ٢٥٤
الفصل التاسع فى فيوطيقا aciteoP
وهو الشعر.
قال الشيخ: «القياسات الشعرية هى من مقدمات مخيلة، وان كانت مع ذلك لا يصدق بها. لكنها تبسط الطبع نحو أمر وتقبضه عنه. مع العلم بكذبه. كمن يقول: لا تأكل هذا العسل فانه مرة مقيئة، والمرة المقيئة لا تؤكل. فيوهم (الطبع) أنه حق، مع معرفة الذهن بانه كاذب. فيتنفر (الطبع) عنه. وكذلك ما يقال: أن هذا أسد وهذا بدر، فيحس به شىء فى العين، مع العلم بكذب هذا القول»
التفسير: القياس الشعرى هو القول المؤلف من مقدمات مخيلة.
وتحقيق الكلام: ان نظر فيه من حيث انه موزون أصيل الوزن.
فهذا هو الموسيقى. وان نظر فيه من حيث هو موزون بالأوزان المعتبرة فى غرف العرب، فهذا هو العروض، وان نظر فيه من حيث انه مؤلف من أقوال تفيد تخيلا قائما مقام التصديق والترغيب، فلذلك هو المنطق.
ثم قال الشيخ: «ومنافع القياسات الشعرية قريبة من منافع القياسات الخطابية، فانه انما يستعان بها فى الجزئيات من الأمور، دون الكليات من العلوم» واعلم: أن هذا الكلام غنى عن التفسير.
وهاهنا آخر الكلام فى المنطقيات.
شرح عيون الحكمة... ج ٢... ١... الجزء الثاني
ج ١، ص: ٢٥٥
فهرس الجزء الأول من كتاب
«شرح عيون الحكمة»
الموضوع الصفحة

ج ١، ص: ٢٥٦
الموضوع صفحة

٢ فخر الدين الرازي شرح عيون الحكمة 2

ج ٢، ص: ١
[الجزء الثاني]
شرح عيون الحكمة تأليف الامام فخر الدين الرازى محمد بن عمر بن الحسين المتوفى سنة ٦٠٦ هـ. ق الجزء الثاني فى الطبيعيات.
ج ٢، ص: ٣
الفصل الأول فى تقسيم العلوم وفيه مسائل «١» :

المسألة الأولى فى تفسير الحكمة
قال الشيخ: «الحكمة: استكمال النفس الانسانية.

بقصور الأمور، والتصديق بالحقائق النظرية والعملية، على قدر الطاقة الانسانية» التفسير: كمالات الانسان على ثلاثة أقسام: الكمالات النفسانية، والكمالات البدنية، والكمالات الروحانية. والحكمة من جملة الكمالات النفسانية. ثم نقول: النفس الانسانية لها قوتان: عالمة وعاملة. أما القوة العالمة فهى التي لأجلها يصح من النفس الانسانية ادراك الأشياء على الوجه الصواب. وأما القوة العاملة فهى التي لأجلها يصح من النفس الانسانية تدبير البدن على الوجه الأكمل الأصوب.

والقوة العالمة أشرف من القوة العاملة. لأن القوة العاملة تبقى آثارها أبد الآباد، أما القوة العاملة فانه تنقطع آثارها عند خراب البدن.
ج ٢، ص: ٤
ثم نقول: القوة العاملة كمالها فى أمرين:

أحدهما: أن نتصور الماهية تصورا كاملا تاما. والثاني: أن تصدق بالأشياء تصديقا مطابقا للأمور. وأما القوة العاملة فكمالها فى تدبير البدن على الوجه الأصوب الأصلح. وذلك بأن نتباعد عن طرف الافراط والتفريط، وتبقى على الوسط الذي هو العدل.

واذا عرفت هذه المقدمة، فنقول: ان من الناس من جعل الحكمة اسما لاستكمال النفس الانسانية فى قوتها النظرية. وذلك الاستكمال عبارة عن أن يخرج من القوة الى الفعل، فى الادراكات التصورية والتصديقية، بحسب الطاقة البشرية. ومنهم من جعلها اسما لاستكمال القوة النظرية بالادراكات المذكورة، لاستكمال القوة العملية باستكمال الملكة التامة على الأفعال الفاضلة المتوسطة، بين طرفى الافراط والتفريط. وكلام «الشيخ» فى هذا الكتاب مشعر بالقول الأول، وهو أنه جعل الحكمة اسما للكمالات المعتبرة فى القوة النظرية فقط.
وذلك لأنه فسر الحكمة باستكمال النفس الانسانية بالتصورات والتصديقات.
سواء كانت هذه المعارف فى الأشياء النظرية أو فى الأشياء العملية.
والحاصل: أن الحكمة عنده مفسرة باكتساب هذه الادراكات. فأما اكتساب الملكة التامة على الأفعال الفاضلة، فما جعلها جزءا من قسمى الحكمة.
المسألة الثانية فى تقسيم الحكمة النظرية والعملية

قال الشيخ: «والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية، والتي الينا أن نعلمها، وليس الينا أن نعملها. تسمى حكمة نظرية. والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي الينا أن نعملها ونعملها تسمى حكمة عملية» التفسير: العلم اما أن يكون علما بما لا يكون لقدرتنا تأثير فى وجودها،

أو يكون علما بما يكون لقدرتنا تأثير فى وجودها. والأول:
ج ٢، ص: ٥
هو الحكمة النظرية. ومثاله: علمنا بأن العالم محدث، وأن العالم له صانع، وأن الصانع قديم قادر عالم، وأن السماء كرة وأن النفس باقية. والثاني: هو الحكمة العملية. ومثاله: العلم بأنه كيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية وازالة الملكات الخبيثة النفسانية؟ وكيف يمكن ازالتها للمرض وتحصيلها للصحة. وكل واحد من هذين القسمين علم، الا أن الأول علم بشيء لا تأثير لنا البتة فيه، بل المقصود من معرفته: نفس تلك المعرفة فقط. والثاني علم بشيء يكون المطلوب من تحصيل العلم به، ادخاله فى الوجود أو منعه من الوجود. والأول هو الحكمة النظرية، والثاني هو الحكمة العملية. مع أن كل واحد منهما فى الحقيقة: علم.

واعلم: أن الحكمة النظرية أشرف من الحكمة العملية، لأن كل ما يعلم ليعمل، كان العلم فيه وسيلة، والعمل مقصودا. والوسيلة فى كل شيء أحسن من المقصود. فالعلم بالأعمال يكون أدون منزلة من المعارف الالهية، والجلايا القدسية. وذلك يدل على أن الحكمة العملية، أدون منزلة من الحكمة النظرية بكثير. وأيضا: فاستكمال القوة النظرية أشرف من استكمال القوة العملية.
والكتاب الالهى ناطق بحصر الكمالات الانسانية فى هاتين المرتبتين.

قال الله تعالى حكاية عن الخليل: «رب هب لى حكما، وألحقنى بالصالحين» «٣» فالمراد من الحكم: تكميل القوة النظرية. والمراد من قوله: «وألحقنى بالصالحين» : تكميل القوة العملية. وقال خطابا لموسى:

«فاستمع لما يوحى: اننى أنا الله. لا إله الا أنا فاعبدنى» «٤» فقوله: «لا إله الا أنا» اشارة الى كمال القوة النظرية. وقوله:

«فاعبدنى» اشارة الى كمال القوة العملية. وقال حكاية عن عيسى أنه قال: «انى عبد الله آتانى الكتاب. وجعلنى نبيا. وجعلنى مباركا أينما كنت» «٥» وكل ذلك اشارة الى كمال القوة النظرية ثم قال «بالصلاة
ج ٢، ص: ٦
والزكاة ما دمت حيا» فهو اشارة الى كمال القوة العملية. وقال خطابا مع الحبيب صلّى الله عليه وسلّم: «فاعلم: أنه لا إله الا الله» «٦» وهو اشارة الى كمال القوة النظرية. ثم قال: «وأستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات» وهو اشارة الى كمال القوة العملية.

فقد ظهر بنور الوحى وبنور الحكمة: أن كمال الانسان محصور فى العلم والعمل.

المسألة الثالثة فى أقسام (الحكمة) العملية

قال الشيخ: «وكل واحدة من الحكمتين تنحصر فى أقسام ثلاثة:

فأقسام الحكمة العملية هى هذه «٧» : حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية» التفسير: اعلم: أن جمهور الحكماء اتفقوا على أن اقسام الحكمة العملية ثلاثة. والحكمة النظرية أيضا ثلاثة. و «الشيخ» جرى على هذا القول فى هذا الكتاب وكذلك فى أكثر كتبه، الا فى كتاب «الحكمة المشرقية» فانه ذكر فيه أن أقسام الحكمة العملية أربعة، وأقسام الحكمة النظرية أربعة أيضا.

أما القول المشهور المذكور فى هذا الكتاب فتقريره: أن كل عاقل لا بد وأن يكون له فى فعله غرض. وذلك أما أن يكون مختصا بذلك الانسان فقط- وهو علم الأخلاق «٨» - واما أن يكون مختصا بذلك الانسان مع خواصه وأهل منزله- وهو علم تدبير المنزل- واما أن يكون عائدا الى
ج ٢، ص: ١٣
الانسان مع عامة الخلق- وهو العلم السياسى- فثبت بهذا: أن العلوم العملية ثلاثة. وأما فى «الحكمة المشرقية» فلما جعل العلوم العملية ثلاثة زاد فيها رابعا، وسماه بعلم تدبير المدينة. وهو علم كيفية ضبط المدينة ورعاية مصالحها. وهذا العلم لا بد منه. لأن الانسان مدنى بالطبع، فما لم يعرف كيفية بناء المدينة وترتيب أهلها على الدرجات المختلفة والمراتب المتناسبة المؤدية الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد، فانه لا يتم المقصود الا به. وعلى الوجه الأول فان هذا العلم جزء من العلم السياسى.

***

قال الشيخ: «ومبدأ هذه الثلاثة: مستفاد من جهة الشريعة الالهية. وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الالهية وتتصرف فيها بعد
ج ٢، ص: ١٤

ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم، وباستعمال تلك القوانين فى الجزئيات» التفسير: لما بين أن العلوم العملية هى هذه الثلاثة، شرع بعده فى بحث آخر، وهو أنه لا بد لكل صناعة من شىء يجرى مجرى المبدأ لها، ومن شيء يجرى مجرى الكمال لها. فهذه العلوم الثلاثة أيضا لها مبدأ، ولها أيضا كمال. ومبادئ هذه العلوم الثلاثة وكمالاتها: مستفادة من الشريعة الالهية. وذلك لأن المقصود من بعثة الرسل الى الخلق: ارشاد الخلق الى النمط الصواب والطريق الأصلح فى الأعمال والأفعال. ولما كانت مناهج الاعمال محصورة فى هذه العلوم الثلاثة، وجب أن يقال:

ان الأنبياء- صلوات الله عليهم- ما بعثوا الا لتعريف مبادئ هذه العلوم الثلاثة، ولتعريف كمالاتها.

ثم ان الأنبياء- عليهم السلام- انما يمكنهم تعريف مبادئ هذه العلوم الثلاثة، وتعريف كمالاتها على الوجه الكلى. مثل أن يذكروا: ان من أراد الفضيلة الفلانية، فعليه بالعمل الفلانى، ومن أراد دفع الرذيلة الفلانية، فعليه بالعمل الفلانى. فأما التنصيص على أحوال «زيد» و «عمرو» فذلك ممتنع. لأن الأحوال الجزئية للاشخاص غير مضبوطة بل الواجب على الشارع ضبط تلك القوانين. وذلك انما يتأتى بالقوة النظرية. ثم استعمال تلك القوانين فى الصور الشخصية والوقائع الجزئية.

فذلك انما يتأتى بالقوة العملية.

وأما قوله: «وكمالات حدودها انما تستبين بالشريعة الالهية» فالمراد من هذه الحدود: المقادير. وذلك لأن المقادير المقدرة فى أبواب العبادات والمعاملات والزواجر لا تعرف الا من جهة الشرائع الالهية.

***

قال الشيخ: «والحكمة المدنية فائدتها: تعلم كيفية المشاركة التي تقع فيما بين اشخاص الناس، ليتعاونوا على مصالح الأبدان، ومصالح بقاء نوع الانسان. والحكمة المنزلية (فائدتها: أن تعلم

ج ٢، ص: ١٥

المشاركة التي ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد، لتنتظم به المصلحة المنزلية. والمشاركة المنزلية «٩» تتم بين زوج وزوجة وولد ووالد «١٠» ومالك وعبد.

وأما الحكمة الخلقية ففائدتها: أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس «١١» وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس»

التفسير: هذا الكلام معلوم غنى عن التفسير. وأقول: المراد من الحكمة المدنية: علم السياسة. وهى أن الأحوال التي تكون بين كل واحد وعامة الخلق كيف ينبغى أن تكون حتى تؤدى الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد، بقدر الامكان؟ وكيف تكون بالضد من ذلك؟

والمراد من الحكمة المنزلية: هو أن الأحوال التي بين كل واحد وبين أهل منزله، كيف ينبغى أن تكون حتى تؤدى الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد، بقدر الامكان؟ وكيف تكون حتى (لا) تكون بالضد من ذلك؟

ثم انه بين أن أهل المنزل من هم؟ فذكر أنهم «١٢» : الزوج والزوجة والولد والوالد والمالك والعبد. والمراد من الحكمة الخلقية: معرفة الفضائل والرذائل، لتحفظ الفضائل حال حصولها، وتزال الرذائل حال حصولها.

وانما قدم «الشيخ» تحصيل الفضائل على ازالة الرذائل فى اللفظ، لأنه مقدم عليه فى المعنى، فان تحصيل الفضيلة مقصود بالذات، وازالة الرذيلة مقصود بالعرض، وما بالذات قبل ما بالعرض. ونظير هذا:

أنه لما ذكر حد الطب، قدم فى اللفظ ذكر حفظ الصحة على ازالة المرض.

فقال «لتحفظ الصحة حاصلة، وتسترد زائلة» وقوله: «لتزكو بها النفس ولتتطهر عنها النفس» هذه اللفظة مأخوذة من كتاب الله تعالى، حيث قال

ج ٢، ص: ١٦

«قد أفلح من زكاها» «١٣» وقال: «خذ من أموالهم صدقة، تطهرهم وتزكيهم بها» «١٤»

المسألة الرابعة فى اقسام العلوم النظرية

قال الشيخ: «وأما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة: حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير (من حيث هو فى الحركة والتغير «١٥») وتسمى حكمة طبيعية. وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير، وان كان وجوده مخالطا للتغير، ويسمى حكمة رياضية. وحكمة

تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير، فلا يخالطها «١٦» أصلا، وان خالطهما فبالعرض، لا أن مجرد ذاتها مفتقر فى تحقيق الوجود اليها.
وهى الفلسفة الأولى- والفلسفة الالهية جزء منها- وهى معرفة الربوبية» التفسير: لما تكلم «الشيخ» فى أقسام العلوم العملية، شرع بعده فى بيان أقسام العلوم النظرية. والمشهور عند الجمهور أنها ثلاثة وهو الذي ذكره فى هذا الكتاب. وأما فى «الحكمة المشرقية» فزعم أنها أربعة.
أما أنها ثلاثة فيمكن تقريره من وجهين:
الأول: أن يقال: الماهية. اما أن تكون محتاجة الى المادة فى الوجود الخارجى وفى الذهن- وهو العلم الطبيعى. وهو العلم الأسفل- واما أن تكون محتاجة الى المادة فى الوجود الخارجى لكنها تكون غنية عنها فى الوجود الذهنى، بمعنى أن الذهن يمكنه ادراكها، مع قطع النظر عن مادتها- وهو العلم الرياضى وهو العلم الأوسط-
ج ٢، ص: ١٧
واما ان تكون غنية عن المادة فى الوجود الخارجى وفى الذهن- وهو العلم الأعلى والفلسفة الأولى- وأما القسم الرابع وهو أن تكون محتاجة فى الذهن وتكون غنية عنه فى الخارج. فذلك محال. لأن على هذا التقدير لا يكون حكم الذهن مطابقا للأمر الخارجى، فيكون جهلا. ولا عبرة به.
واعلم: أن الحكماء أنما جعلوا الأول أدنى، والثاني أوسط، والثالث أعلى. وذلك لأن الشرف فى الاستغناء، والنقصان فى الحاجة. ولما كان المعلوم بالعلم الأول محتاجا الى المادة فى الخارج وفى الذهن، كان ذلك غاية الحاجة، فجعلوه العلم الأسفل. ولما كان المعلوم بالعلم الثاني محتاجا الى المادة فى الخارج لا فى الذهن، كان هذا متوسطا فى الغنى والحاجة، فلا جرم جعلوه متوسطا فى المرتبة. ولما كان المعلوم بالعلم الثالث غنيا عن المادة مطلقا، لا جرم كان ذلك فى غاية الشرف، فلا جرم جعلوه العلم الأعلى.
والوجه الثاني فى بيان أن العلوم النظرية ثلاثة: هو أن نقول: الشيء اما أن يجب حصوله فى المادة، أو يمتنع حصوله فيها. أو تارة يحصل فى المادة وتارة يتجدد عن المادة.
أما الذي يجب حصوله فى المادة. فاما أن يجب حصوله فى مادة معينة، أو لا يجب ذلك. لكن يجب حصوله فى مادة- أى مادة كانت- فأما التعين فغير واجب.
فهذه اقسام أربعة:
أحدها: الذي يجب حصوله فى مادة معينة. والعلم الباحث عنه هو المسمى بالعلم الطبيعى.
وثانيها: الذي يجب حصوله فى مادة غير معينة. والعلم الباحث عنه هو المسمى بالعلم الرياضى.
وثالثها: هو الذي يمتنع حصوله فى المادة. والعلم الباحث عنه هو المسمى بعلم الربوبية.
ج ٢، ص: ١٨
ورابعها: هو الشيء الذي تارة يكون فى المادة، واخرى يكون مجردا عن المادة. وذلك مثل الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والعلية والمعلولية والكمال والنقصان. فان هذه المعانى تارة توجد فى المجردات وتارة فى المجسمات.
ثم هاهنا يختلف الكلام. فمن زعم أن العلوم النظرية ثلاثة، ضم هذا القسم الى القسم الثالث. وسمى مجموعهما بالعلم الالهى، تسمية للعلم باشرف أسمائه وأعز أقسامه. ومن زعم أن العلوم النظرية أربعة سمى هذا القسم الرابع بالعلم الكلى، لأنه بحث كلى عن لواحق الوجود، من حيث أنه موجود. ولما اختار «الشيخ» فى هذا الكتاب أن أقسام الحكمة النظرية ثلاثة، لا جرم جمع هذين القسمين فى الفلسفة الأولى.
فقال: «وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير، فلا يخالطها اصلا، وان خالطها فبالغرض، لا أن ذاتها مفتقرة فى تحقق الوجود اليها.
وهى الفلسفة الأولى» والمراد بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير:
هو الذي قلنا: انه يمتنع حصوله فى المادة. والمراد من قوله: «وان يخالطها فبالعرض: لا أن «١٧» ذاتها مفتقرة فى تحقيق الوجود اليها» فالمراد منه ما سميناه بالعلم الكلى. وذلك لأن الوحدة لما حصلت تارة فى المفارقات والمجردات، وأخرى فى الجسمانيات، علمنا:

أن الوحدة لما هى هى، غنية عن هذه المواد الجسمانية، والا لامتنع حصولها عند عدم هذه المواد الجسمانية. ولما حصلت مع عدمها، علمنا أنها غنية عن هذه المواد الجسمانية، فلا جرم وجب الحاق هذا القسم بالمجردات، وتسميته باسم واحد. وهو الفلسفة الأولى.

واذا عرفت نهج هذا التقدير فى الوحدة، فاعرف مثله فى العلية والمعلولية والكلية والجزئية وأمثالها.

وأما تفسير الألفاظ: فأما قوله: حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير من حيث هو فى الحركة والتغير. فالمراد منه: أن الذي فى الحركة والتغير

ج ٢، ص: ١٩

هو الجسم. والبحث عن الجسم كيف كان، لا يكون بحثا طبيعيا. فان البحث عنه من حيث انه واجب أو ممكن أو كلى أو جزئى، ليس بحثا طبيعيا، بل البحث عنه من حيث انه يتحرك ويسكن هو البحث الطبيعى.

فلهذه الدقيقة قال: من حيث هو فى الحركة والتغير.

أما قوله: وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير، وان كان وجوده مخالطا للتغير، ويسمى حكمة رياضية. فالمراد منه: ما ذكرنا (وهو) أن من الموجودات ما يمتنع حصوله فى الخارج الا فى المادة. الا أن الذهن يقوى على استحضار تلك الماهيات، مع قطع النظر عن اعتبار تلك المادة. والبحث عن هذا القسم من الموجودات هو (فى) العلم الرياضى.

وأما قوله: وحكمة تتعلق بما وجوده. مستغن عن مخالطة التغير، فلا يخالفها أصلا، وان خالطها فبالعرض، لا أن ذاتها مفتقرة فى تحقيق الوجود اليها وهى الفلسفة الأولى. فقد سبق هذا.

***

قال الشيخ: «ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة» التفسير ذكر «الشيخ» فى العلوم العملية: أن مبادئها وغاياتها مستفادة من أرباب الشرائع. وذكر فى هذه العلوم النظرية: أن مبادئها مستفادة من أرباب الشرائع، وأما كمالاتها وغاياتها فمبينة بالقوة العقلية على سبيل الحجة. فالفرق بين البابين ما ذكره فى رسالته التي سماها: «الأضحوية» فقال: يجب على الشارع الدعوة الى الاقرار بوجود الله تعالى «١٨» وكونه منزها عن النقائص والآفات، وكونه موصوفا

ج ٢، ص: ٢١

بنعوت الكمال وسمات الجلال. فأما أن يصرح بأنه سبحانه ليس متحيزا ولا حاصلا فى المكان والجهة، فذلك مما لا يجب عليه التصريح به، لأن أمثال هذه المطالب مما لا تصل اليها أفهام أكثر الخلق. فانه لو دعا الناس الى ذلك، لصار ذلك منفرا لهم عن قبول دعوته، فلا جرم وجب عليه الاكتفاء بتلك الدعوة المجملة. وأما التفاصيل الدقيقة، فيجب عليه أن لا يصرح بها، وأن يفوضها الى عقول الأذكياء من الناس.

واذا عرفت هذا فنقول: قوله: ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبيه. فالمراد منه:

ما ذكرنا (من) أنه يجب على الشارع ارشاد الخلق الى الاقرار بالتنزيه المطلق، والاقرار بكونه موصوفا بكل كمال وجلال. وأما قوله: ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة. فالمراد منه:

ما ذكرنا (وهو) أن هذا المباحث الدقيقة، يجب عليه أن يفوض عرفانها الى عقول الأذكياء من الخلق.

***

قال الشيخ: «ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين، والعمل مع ذلك باحداهما، فقد أوتى خيرا كثيرا» التفسير: انه لما فسر الحكمة بمعرفة الأمور النظرية، ومعرفة الأمور العملية، ذكر هاهنا: أن من وفق حتى قدر على استكمال نفسه بهذين النوعين من المعرفة، ثم وفق حتى أتى بالأعمال الموافقة على قانون الحكمة العملية «فقد أوتى خيرا كثيرا» «١٩» وهذا اللفظ انما أخذه من الكتاب الالهى. وهو قوله سبحانه: «ومن يؤت الحكمة، فقد أوتى خيرا كثيرا»

ج ٢، ص: ٢٣

الفصل الثاني فى المصادرات التي يجب تقديمها على العلم الطبيعى وتفاريع هذا الباب

قال الشيخ: «كل واحد من العلوم الجزئية- وهى المتعلقة ببعض الأمور الموجودات- فانه يفتقر «١» المتعلم فيه الى ان يتسلم أصولا ومبادئ تتبرهن فى غير علمه، وتكون فى علمه مستعملة على سبيل الأصول الموضوعة. و (العلم) «٢» الطبيعى علم جزئى، فله أصول

موضوعة، فنعدها عدا، ويبرهن عليها فى الحكمة الأولى» التفسير: العلم الطبيعى علم يبحث عن الموجودات. فيكون علما جزئيا. وكل علم جزئى فلا بد له من مبادئ، بها تبرهن مسائله. ثم ان تلك المبادي قد تكون بينة بنفسها، وقد تكون محتاجة الى أن تبين فى علم آخر وهذا يقتضى أن العلم الطبيعى قد يكون له مبادئ بها نتبرهن مسائله. ثم ان تلك المبادي قد تكون بينة بنفسها، وقد تحتاج الى أن يبرهن عليها فى علم آخر. ونحن نريد أن نعد تلك المبادي هاهنا عدا، وتبرهن عليها فى الحكمة الأولى.

***

ج ٢، ص: ٢٤

قال الشيخ: ان كل جسم طبيعى فهو متقوم الذات من جزءين:

أحدهما يقوم فيه مقام الخشب فى السرير، ويقال له: هيولى ومادة.

والآخر يقوم فيه مقام صورة السرير (من السرير) (٢٢) ويسمى صورة» التفسير: انما قال: كل جسم طبيعى. احترازا عن الجسم التعليمى، فانا قد ذكرنا فى فصل «١» «قاطيغورياس» أن المقدار يسمى بالجسم التعليمى. وهو عرض. وأما الجسم القائم بالنفس فهو الجسم الطبيعى. والجسم المركب من المادة والصورة هو الجسم بهذا المعنى، فلا جرم قيد هذا الكلام بالجسم الطبيعى تمييزا له عن المقدار الذي هو مسمى بالجسم التعليمى.

واعلم: أن هذا الكلام يحتمل وجهين:

الأول: ان مذهب «الشيخ» أن الجسم الطبيعى مركب من الهيولى والصورة. ومراده منه: أن حقيقة الجسمية والتحيز ليست حقيقة قائمة بنفسها، بل هى حالة فى جوهر قائم بالنفس. وهذا المحل ليس له فى حد ذاته المخصوصة مقدار ولا اختصاص بحيز. وهنا هو مراده من قوله: الجسم مركب من الهيولى والصورة. واعلم: أن هذا المذهب باطل عندنا- على ما سيأتى تقريره فى أول العلم الالهى من هذا الكتاب- وبتقدير أن يكون حقا، فانه لا تعلق لهذا الأصل بشيء من من مباحث العلم الطبيعى، الا القليل النادر. وهى مسألتان فى الطبيعيات، ومسألتان فى الالهيات:

***

المسألة الأولى من الطبيعيات فى اثبات التخلخل

ومعناه: أن الجسم قد يصير حجمه أعظم، من غير أن

ج ٢، ص: ٢٥

ينضم اليه شيء آخر، أو يقع فى داخله شيء من الفرج، وضده التكاثف. وهذا المذهب لا يصح القول به، الا اذا اعتقدنا أن الحجمية قائمة بمحل لا حجم له فى ذاته. فانا اذا اعتقدنا ذلك، أمكننا أن نعتقد أنه تزول عن ذلك المحل تلك الحجمية العظيمة، ويحدث فيها حجمية صغيرة. وبالعكس. ثم زعموا: أن اثبات التخلخل والتكاثف انما ينتفع به فى دفع دليل مثبتى الخلاء. فانهم احتجوا على القول بالخلاء.

بأن قالوا: المتحرك اذا تحرك الى مكان، فالمكان المتحرك اليه اما أن يقال:

انه كان خاليا قبل انتقال هذا المتحرك اليه، أو ما كان خاليا- وهو المطلوب- وأن قلنا: انه ما كان خاليا، فعند انتقال هذا المتحرك اليه، اما أن يقال: انه بقى ذلك الجسم هناك أو انتقل عنه. فان بقى هناك، فحال انتقال هذا المتحرك اليه، قد اجتمع حجمان فى حيز واحد. وهو محال. وان انتقل ذلك الجسم، فاما أن ينتقل الى الحيز الذي عنه انتقل هذا المتحرك، أو الى حيز آخر. فان كان الأول لزم الدور، لأن المتحرك الأول لا يمكنه أن يتحرك، الا اذا صار الحيز المنتقل اليه فارغا. ولا يصير فارغا الا اذا انتقل الجسم الذي كان فيه الى حيز هذا المتحرك. وانما يمكنه أن ينتقل اليه لو تحرك هذا المتحرك عنه. فثبت: أنه يلزم منه الدور. والدور باطل. وان كان الثاني- وهو أن ذلك الجسم ينتقل الى حيز آخر- يكون الكلام فيه كما فى الأول، ويلزم أن يقال: انه اذا تحركت «البتة» أن تتدافع جملة السماوات والأرضين. وذلك محال. وعند هذا قال منكرو الخلاء: مذهبنا: أن الجسم مركب من الهيولى والحجمية، وأنه لا يمنع أن تزول عن المادة حجمية عظيمة، ويحدث فيها حجمية صغيرة، وبالضد. واذا كان كذلك لم يبعد أن يقال: أن المتحرك اذا انتقل من جهة الى جهة، فانه تزداد الحجمية فى الجانب المنتقل عنه وتصعد الحجمية فى الجانب المنتقل اليه، وحينئذ يمكنه الحركة من

غير وقوع الخلاء، ومن غير لزوم سائر المحالات.
فثبت: أن القول بكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة، ظهرت فائدته فى هذه المسألة.
***
ج ٢، ص: ٢٦
المسألة الثانية من المسائل الطبيعية المبنية على هذا الأصل فى أن الاجرام فى الفلكية هل تقبل الخرق والالتئام، أم لا؟
أن الحكماء قالوا: ان الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق والالتئام. فقيل لهم:
الأجسام متساوية فى الجسمية. والأشياء المتساوية فى تمام الماهية، يجب أن يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر، ولما صح الخرق والالتئام على بعض الأجسام، وجب صحتها على الأفلاك. وعند هذا قالت الفلاسفة: الأجسام عندنا مؤلفة من الهيولى والصورة، ولا يمتنع أن يكون هيولى كل فلك مخالفة بالماهية لهيولى الفلك الآخر. ثم ان هيولى ذلك الفلك مستلزمة لذاتها لذلك الشكل وذلك المقدار، فلا جرم يمتنع زوال الشكل وذلك المقدار عنه. ومعلوم أن هذا الجواب لا يصح الا اذا قلنا: الأجسام مركبة من الهيولى والصورة.
***
والمسألة الأولى من الالهيات: انا اذا أردنا بيان أن الأجسام ممكنة فى ذواتها. قلنا: انها مركبة من الهيولى والصورة. وكل ما كانت ماهيته مركبة من جزءين فهو ممكن. ثم نقيم الدلالة على أن الهيولى لا ينفك عن الصورة، والصورة لا تنفك عن الهيولى. ثم نقيم الدلالة على أن هذه الملازمة لا يعقل ثبوتها الا اذا وجد موجود مفارق يستبقى أحدهما بالآخر. وعند هذا يتبين أن الجسم ممكن الوجود بحسب ذاته، وبحسب جمع أجزاء ماهيته، وأنه معلول موجود ليس بجسم ولا جسمانى.
***
والمسألة الثانية من الالهيات: انا اذا دللنا على أن المعلول القريب لواجب الوجود لا يمكن أن يكون أكثر من واحد، فحينئذ نقول: ذلك الواحد وذلك المعلول لا يمكن أن يكون جسما، لأن الجسم ماهية مركبة من الهيولى والصورة. فلو كان واجب الوجود علة لجسم، لزم أن يكون علة لجزئه معا. فيكون الصادر عنه أكثر من واحد. وذلك محال.
فثبت: أن المعلول الأول لا يكون جسما.
***
ج ٢، ص: ٢٧
هذا مجموع المسائل المبنية فى العلم الطبيعى، وفى العلم الالهى على هذا الأصل.
واذا عرفت هذا فنقول: هذا الشيء الذي يجعل مبدأ للعلم الطبيعى، لا بد وأن يكون شيئا تتفرع عليه جميع مسائله وان لم يكن كذلك، فلا أقل من أن تتفرع عليه أكثر مسائله. ولما لم يتفرع من مسائل العلم الطبيعى على هذا الأصل، الا المسألتان النادرتان، كان جعل هذه المسألة مبدأ للعلم الطبيعى مستدركا.
والاحتمال الثاني لهذه المصادرة: أن لا يكون المراد منها: أن الجسم فى نفسه وفى ماهيته مركب من الهيولى والصورة. بل يكون المراد منه: أن كل جسم مخصوص فهو مركب من هيولى وصورة. وهذا حق. وذلك لأن كل جسم يشار اليه. فانه لا بد وأن يكون جسما مخصوصا ممتازا عن سائر الأجسام بشكله المخصوص وصفته المخصوصة فالمفهوم من كونه جسما- الذي هو القدر المشترك بينه وبين سائر الأجسام- هو مادته. وأما شكله المعين وصفته المعينة وطبيعته المعينة، فهو بالنسبة الى ذلك الجسم المعين المخصوص، صورته التي باعتبارها دخل ذلك الجسم المخصوص فى الوجود بهذا التقدير، وظهر أن كل جسم معين، فانه لا بد وأن يكون مركبا من الهيولى والصورة.
وهذا المعنى أمر لا بد وأن يبحث صاحب العلم الطبيعى عنه، لأنه اذا كان موضوع هذا العلم هو الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن، فانه يجب عليه معرفة أن الجسم ما هو؟ وذلك هو المادة. ويجب عليه معرفة ما به يمتاز كل جسم عن غيره فى ذاته. وهو الصورة. ولهذا المعنى يجب على صاحب هذا العلم البحث عن الهيولى والصورة.
***
قال الشيخ: «فكل جسم حادث أو متغير، فيفتقر من حيث هو كذلك، الى عدم سبقه. لولاه لكان أزلى الوجود» التفسير: هذه هى

المصادرة الثانية من الأمور التي زعم «الشيخ» أنها مبادئ العلم الطبيعى. واعلم: أن الحادث هو الذي
ج ٢، ص: ٢٨
وجد بعد العدم. ولا شك أن هذا المفهوم لا يتقرر الا بسبق العدم، فان كان المراد من كون العدم مبدأ: هذا القدر، فهذا حق. وان كان المراد: أن ذلك العدم له تأثير فى هذا الوجود: فهذا لا يقوله عاقل.
ويدل عليه وجوه:
الأول: ان عدم الشىء، مناقض لوجوده ومناف له. وأحد النقيضين لا يكون له معرفة فى حصول الآخر.
الثاني: ان العدم نفى محض. فكيف يعقل جعل النفى المحض مؤثرا فى الموجود؟ وان عقل ذلك، فحينئذ لا يمكننا أن نستدل بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود.
الثالث: ان هذا العدم سابق على هذا الوجود، وممتنع البقاء عند حصول هذا الوجود، فكيف يعقل جعله مؤثرا فيه؟
الرابع: انه لو كان الأمر على ما قالوه، يلزم أن يكون للشىء الواحد أسباب لا نهاية لها من العدمات. وذلك لأن كل حقيقة، فانه يصدق عليها سلب كل ما عداها عنها، وما عداها أمور غير متناهية.
وهذا الشىء الواحد من حيث انه ليس بمثلث (مثلا) يكون هذا العدم مبدأ له. ومن حيث أنه ليس بمربع، يكون هذا العدم الآخر مبدأ له.
وهكذا القول فى العدمات التي لا نهاية لها.
والخامس: انه جعل هذا العدم مبدأ لهذا الوجود، من حيث أن يكون هذا الوجود ذا أول، لا يتقرر الا بهذا العدم، فلم لا يجعل هذا الوجود مبدأ لذلك العدم، من حيث أن يكون ذلك العدم ذا آخر، لا يتقرر الا بهذا الوجود؟ واعلم: أنه لولا أن هذا البحث خسيس جدا، والا لكان للاطناب «٤» فيه مجال.
***
قال الشيخ: «كل جسم يتحرك. فحركته اما من سبب (خارج. وتسمى حركة قسرية. واما من سبب «٥» فى نفس
ج ٢، ص: ٢٩
الجسم، اذ الجسم لا يتحرك بذاته. وذلك السبب ان كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير، فيسمى طبيعية، وان كان محركا حركات شتى بارادة أو غير ارادة، أو محركا حركة واحدة بارادة.
فيسمى نفسا» التفسير: هذه هى «١» المصادرة الثالثة. وأقول:
الجسم المتحرك لا بد له من محرك. ومحركه اما ذاته واما غيره. وذلك الغير اما أن يكون حاصلا فيه أو يكون مباينا عنه. فنقول: اما أنه لا بد لكل متحرك من محرك. فلنسلم هذا فى هذا العلم. الى أن يقوم البرهان فى الفلسفة الأولى على أن كل ممكن لا بد له من مؤثر. وأما أنه يمتنع أن يكون الجسم متحركا لذاته، فهو مقدمة برهنوا عليها فى العلم الطبيعى. وحينئذ يثبت لنا: أن كل جسم فانه يتحرك لأمر مغاير لذاته. ثم نقول: ذلك المغاير ان كان مباينا عن المتحرك، فذلك هو التحريك القسرى. واما أن يكون موجودا فى ذات ذلك الجسم. فنقول:
ذلك المحرك اما أن يكون له شعور بذلك الأمر الذي يصدر عنه، أو لا يكون له به شعور. وعلى التقديرين فالأثر الصادر عنه اما أن يكون أثرا واقعا على نهج واحد، واما أن يكون آثارا مختلفة واقعة على مناهج مختلفة، فيحصل من ضرب اثنين فى اثنين: أقسام أربعة.
الأول: للقوة الموجودة فى الجسم التي لا شعور لها بما يصدر عنها.
ويكون المصادر عنها أثرا واحدا واقعا على نهج واحد. وهذا هو المسمى بالطبيعة ومثاله الطبيعة الأرضية فانها تقتضى الاستقرار بشرط حصول ذلك الجسم فى مكانه الطبيعى وهو الأرض والحركة اليه بشرط كونه خارجا عن ذلك المكان فالقوة الموجودة لهذا الأثر قوة ليس لها شعور ولا ادراك البتة بهذا الأثر ثم ان هذا الأثر أثر واحد واقع على طريقة واحدة.
ج ٢، ص: ١٣
الانسان مع عامة الخلق- وهو العلم السياسى- فثبت بهذا: أن العلوم العملية ثلاثة. وأما فى «الحكمة المشرقية» فلما جعل العلوم العملية ثلاثة زاد فيها رابعا، وسماه بعلم تدبير المدينة. وهو علم كيفية ضبط المدينة ورعاية مصالحها. وهذا العلم لا بد منه. لأن الانسان مدنى

بالطبع، فما لم يعرف كيفية بناء المدينة وترتيب أهلها على الدرجات المختلفة والمراتب المتناسبة المؤدية الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد، فانه لا يتم المقصود الا به. وعلى الوجه الأول فان هذا العلم جزء من العلم السياسى.

***

قال الشيخ: «ومبدأ هذه الثلاثة: مستفاد من جهة الشريعة الالهية. وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الالهية وتتصرف فيها بعد

ج ٢، ص: ١٤

ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم، وباستعمال تلك القوانين فى الجزئيات» التفسير: لما بين أن العلوم العملية هى هذه الثلاثة، شرع بعده فى بحث آخر، وهو أنه لا بد لكل صناعة من شىء يجرى مجرى المبدأ لها، ومن شيء يجرى مجرى الكمال لها. فهذه العلوم الثلاثة أيضا لها مبدأ، ولها أيضا كمال. ومبادئ هذه العلوم الثلاثة وكمالاتها: مستفادة من الشريعة الالهية. وذلك لأن المقصود من بعثة الرسل الى الخلق: ارشاد الخلق الى النمط الصواب والطريق الأصلح فى الأعمال والأفعال. ولما كانت مناهج الاعمال محصورة فى هذه العلوم الثلاثة، وجب أن يقال:

ان الأنبياء- صلوات الله عليهم- ما بعثوا الا لتعريف مبادئ هذه العلوم الثلاثة، ولتعريف كمالاتها.

ثم ان الأنبياء- عليهم السلام- انما يمكنهم تعريف مبادئ هذه العلوم الثلاثة، وتعريف كمالاتها على الوجه الكلى. مثل أن يذكروا: ان من أراد الفضيلة الفلانية، فعليه بالعمل الفلانى، ومن أراد دفع الرذيلة الفلانية، فعليه بالعمل الفلانى. فأما التنصيص على أحوال «زيد» و «عمرو» فذلك ممتنع. لأن الأحوال الجزئية للاشخاص غير مضبوطة بل الواجب على الشارع ضبط تلك القوانين. وذلك انما يتأتى بالقوة النظرية. ثم استعمال تلك القوانين فى الصور الشخصية والوقائع الجزئية.

فذلك انما يتأتى بالقوة العملية.

وأما قوله: «وكمالات حدودها انما تستبين بالشريعة الالهية» فالمراد من هذه الحدود: المقادير. وذلك لأن المقادير المقدرة فى أبواب العبادات والمعاملات والزواجر لا تعرف الا من جهة الشرائع الالهية.

***

قال الشيخ: «والحكمة المدنية فائدتها: تعلم كيفية المشاركة التي تقع فيما بين اشخاص الناس، ليتعاونوا على مصالح الأبدان، ومصالح بقاء نوع الانسان. والحكمة المنزلية (فائدتها: أن تعلم

ج ٢، ص: ١٥

المشاركة التي ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد، لتنتظم به المصلحة المنزلية. والمشاركة المنزلية «٩» تتم بين زوج وزوجة وولد ووالد «١٠» ومالك وعبد.

وأما الحكمة الخلقية ففائدتها: أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس «١١» وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس»

التفسير: هذا الكلام معلوم غنى عن التفسير. وأقول: المراد من الحكمة المدنية: علم السياسة. وهى أن الأحوال التي تكون بين كل واحد وعامة الخلق كيف ينبغى أن تكون حتى تؤدى الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد، بقدر الامكان؟ وكيف تكون بالضد من ذلك؟

والمراد من الحكمة المنزلية: هو أن الأحوال التي بين كل واحد وبين أهل منزله، كيف ينبغى أن تكون حتى تؤدى الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد، بقدر الامكان؟ وكيف تكون حتى (لا) تكون بالضد من ذلك؟

ثم انه بين أن أهل المنزل من هم؟ فذكر أنهم «١٢» : الزوج والزوجة والولد والوالد والمالك والعبد. والمراد من الحكمة الخلقية: معرفة الفضائل والرذائل، لتحفظ الفضائل حال حصولها، وتزال الرذائل حال حصولها.

وانما قدم «الشيخ» تحصيل الفضائل على ازالة الرذائل فى اللفظ، لأنه مقدم عليه فى المعنى، فان تحصيل الفضيلة مقصود بالذات، وازالة الرذيلة مقصود بالعرض، وما بالذات قبل ما بالعرض. ونظير هذا:

أنه لما ذكر حد الطب، قدم فى اللفظ ذكر حفظ الصحة على ازالة المرض.

فقال «لتحفظ الصحة حاصلة، وتسترد زائلة» وقوله: «لتزكو بها النفس ولتتطهر عنها النفس» هذه اللفظة مأخوذة من كتاب الله تعالى، حيث قال

ج ٢، ص: ١٦

«قد أفلح من زكاها» «١٣» وقال: «خذ من أموالهم صدقة، تطهرهم وتزكيهم بها» «١٤»
المسألة الرابعة فى اقسام العلوم النظرية
قال الشيخ: «وأما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة: حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير (من حيث هو فى الحركة والتغير «١٥») وتسمى حكمة طبيعية. وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير، وان كان وجوده مخالطا للتغير، ويسمى حكمة رياضية. وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير، فلا يخالطها «١٦» أصلا، وان خالطهما فبالعرض، لا أن مجرد ذاتها مفتقر فى تحقيق الوجود اليها.
وهى الفلسفة الأولى- والفلسفة الالهية جزء منها- وهى معرفة الربوبية» التفسير: لما تكلم «الشيخ» فى أقسام العلوم العملية، شرع بعده فى بيان أقسام العلوم النظرية. والمشهور عند الجمهور أنها ثلاثة وهو الذي ذكره فى هذا الكتاب. وأما فى «الحكمة المشرقية» فزعم أنها أربعة.
أما أنها ثلاثة فيمكن تقريره من وجهين:
الأول: أن يقال: الماهية. اما أن تكون محتاجة الى المادة فى الوجود الخارجى وفى الذهن- وهو العلم الطبيعى. وهو العلم الأسفل- واما أن تكون محتاجة الى المادة فى الوجود الخارجى لكنها تكون غنية عنها فى الوجود الذهنى، بمعنى أن الذهن يمكنه ادراكها، مع قطع النظر عن مادتها- وهو العلم الرياضى وهو العلم الأوسط-
ج ٢، ص: ١٧
واما ان تكون غنية عن المادة فى الوجود الخارجى وفى الذهن- وهو العلم الأعلى والفلسفة الأولى- وأما القسم الرابع وهو أن تكون محتاجة فى الذهن وتكون غنية عنه فى الخارج. فذلك محال. لأن على هذا التقدير لا يكون حكم الذهن مطابقا للأمر الخارجى، فيكون جهلا. ولا عبرة به.
واعلم: أن الحكماء أنما جعلوا الأول أدنى، والثاني أوسط، والثالث أعلى. وذلك لأن الشرف فى الاستغناء، والنقصان فى الحاجة. ولما كان المعلوم بالعلم الأول محتاجا الى المادة فى الخارج وفى الذهن، كان ذلك غاية الحاجة، فجعلوه العلم الأسفل. ولما كان المعلوم بالعلم الثاني محتاجا الى المادة فى الخارج لا فى الذهن، كان هذا متوسطا فى الغنى والحاجة، فلا جرم جعلوه متوسطا فى المرتبة. ولما كان المعلوم بالعلم الثالث غنيا عن المادة مطلقا، لا جرم كان ذلك فى غاية الشرف، فلا جرم جعلوه العلم الأعلى.
والوجه الثاني فى بيان أن العلوم النظرية ثلاثة: هو أن نقول: الشيء اما أن يجب حصوله فى المادة، أو يمتنع حصوله فيها. أو تارة يحصل فى المادة وتارة يتجدد عن المادة.
أما الذي يجب حصوله فى المادة. فاما أن يجب حصوله فى مادة معينة، أو لا يجب ذلك. لكن يجب حصوله فى مادة- أى مادة كانت- فأما التعين فغير واجب.
فهذه اقسام أربعة:
أحدها: الذي يجب حصوله فى مادة معينة. والعلم الباحث عنه هو المسمى بالعلم الطبيعى.
وثانيها: الذي يجب حصوله فى مادة غير معينة. والعلم الباحث عنه هو المسمى بالعلم الرياضى.
وثالثها: هو الذي يمتنع حصوله فى المادة. والعلم الباحث عنه هو المسمى بعلم الربوبية.
ج ٢، ص: ١٨
ورابعها: هو الشيء الذي تارة يكون فى المادة، واخرى يكون مجردا عن المادة. وذلك مثل الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والعلية والمعلولية والكمال والنقصان. فان هذه المعانى تارة توجد فى المجردات وتارة فى المجسمات.
ثم هاهنا يختلف الكلام. فمن زعم أن العلوم النظرية ثلاثة، ضم هذا القسم الى القسم الثالث. وسمى مجموعهما بالعلم الالهى، تسمية للعلم باشرف أسمائه وأعز أقسامه. ومن زعم أن العلوم النظرية أربعة سمى هذا القسم الرابع بالعلم الكلى، لأنه بحث كلى عن لواحق الوجود، من حيث أنه موجود. ولما اختار «الشيخ» فى هذا الكتاب أن أقسام الحكمة النظرية ثلاثة، لا جرم جمع هذين القسمين فى الفلسفة الأولى.
فقال: «وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير، فلا يخالطها اصلا، وان خالطها فبالغرض، لا أن ذاتها مفتقرة فى تحقق

الوجود اليها.
وهى الفلسفة الأولى» والمراد بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير:
هو الذي قلنا: انه يمتنع حصوله فى المادة. والمراد من قوله: «وان يخالطها فبالعرض: لا أن «١٧» ذاتها مفتقرة فى تحقيق الوجود اليها» فالمراد منه ما سميناه بالعلم الكلى. وذلك لأن الوحدة لما حصلت تارة فى المفارقات والمجردات، وأخرى فى الجسمانيات، علمنا: أن الوحدة لما هى هى، غنية عن هذه المواد الجسمانية، والا لامتنع حصولها عند عدم هذه المواد الجسمانية. ولما حصلت مع عدمها، علمنا أنها غنية عن هذه المواد الجسمانية، فلا جرم وجب الحاق هذا القسم بالمجردات، وتسميته باسم واحد. وهو الفلسفة الأولى.
واذا عرفت نهج هذا التقدير فى الوحدة، فاعرف مثله فى العلية والمعلولية والكلية والجزئية وأمثالها.
وأما تفسير الألفاظ: فأما قوله: حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير من حيث هو فى الحركة والتغير. فالمراد منه: أن الذي فى الحركة والتغير
ج ٢، ص: ١٩
هو الجسم. والبحث عن الجسم كيف كان، لا يكون بحثا طبيعيا. فان البحث عنه من حيث انه واجب أو ممكن أو كلى أو جزئى، ليس بحثا طبيعيا، بل البحث عنه من حيث انه يتحرك ويسكن هو البحث الطبيعى.
فلهذه الدقيقة قال: من حيث هو فى الحركة والتغير.
أما قوله: وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير، وان كان وجوده مخالطا للتغير، ويسمى حكمة رياضية. فالمراد منه:
ما ذكرنا (وهو) أن من الموجودات ما يمتنع حصوله فى الخارج الا فى المادة. الا أن الذهن يقوى على استحضار تلك الماهيات، مع قطع النظر عن اعتبار تلك المادة. والبحث عن هذا القسم من الموجودات هو (فى) العلم الرياضى.
وأما قوله: وحكمة تتعلق بما وجوده. مستغن عن مخالطة التغير، فلا يخالفها أصلا، وان خالطها فبالعرض، لا أن ذاتها مفتقرة فى تحقيق الوجود اليها وهى الفلسفة الأولى. فقد سبق هذا.
***
قال الشيخ: «ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة» التفسير ذكر «الشيخ» فى العلوم العملية: أن مبادئها وغاياتها مستفادة من أرباب الشرائع. وذكر فى هذه العلوم النظرية: أن مبادئها مستفادة من أرباب الشرائع، وأما كمالاتها وغاياتها فمبينة بالقوة العقلية على سبيل الحجة. فالفرق بين البابين ما ذكره فى رسالته التي سماها: «الأضحوية» فقال: يجب على الشارع الدعوة الى الاقرار بوجود الله تعالى «١٨» وكونه منزها عن النقائص والآفات، وكونه موصوفا
ج ٢، ص: ٢١
بنعوت الكمال وسمات الجلال. فأما أن يصرح بأنه سبحانه ليس متحيزا ولا حاصلا فى المكان والجهة، فذلك مما لا يجب عليه التصريح به، لأن أمثال هذه المطالب مما لا تصل اليها أفهام أكثر الخلق. فانه لو دعا الناس الى ذلك، لصار ذلك منفرا لهم عن قبول دعوته، فلا جرم وجب عليه الاكتفاء بتلك الدعوة المجملة. وأما التفاصيل الدقيقة، فيجب عليه أن لا يصرح بها، وأن يفوضها الى عقول الأذكياء من الناس.
واذا عرفت هذا فنقول: قوله: ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبيه. فالمراد منه:
ما ذكرنا (من) أنه يجب على الشارع ارشاد الخلق الى الاقرار بالتنزيه المطلق، والاقرار بكونه موصوفا بكل كمال وجلال. وأما قوله: ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة. فالمراد منه:
ما ذكرنا (وهو) أن هذا المباحث الدقيقة، يجب عليه أن يفوض عرفانها الى عقول الأذكياء من الخلق.
***
قال الشيخ: «ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين، والعمل مع ذلك باحداهما، فقد أوتى خيرا كثيرا» التفسير: انه لما فسر الحكمة بمعرفة الأمور النظرية، ومعرفة الأمور العملية، ذكر هاهنا: أن من وفق حتى قدر على استكمال نفسه بهذين النوعين من المعرفة، ثم وفق حتى أتى بالأعمال الموافقة على قانون الحكمة العملية «فقد أوتى خيرا كثيرا» «١٩» وهذا اللفظ انما أخذه من الكتاب الالهى. وهو قوله سبحانه: «ومن يؤت الحكمة، فقد أوتى خيرا كثيرا»

ج ٢، ص: ٢٣
الفصل الثاني فى المصادرات التي يجب تقديمها على العلم الطبيعى وتفاريع هذا الباب
قال الشيخ: «كل واحد من العلوم الجزئية- وهى المتعلقة ببعض الأمور الموجودات- فانه يفتقر «١» المتعلم فيه الى ان يتسلم أصولا ومبادئ تتبرهن فى غير علمه، وتكون فى علمه مستعملة على سبيل الأصول الموضوعة. و (العلم) «٢» الطبيعى علم جزئى، فله أصول موضوعة، فنعدها عدا، ويبرهن عليها فى الحكمة الأولى» التفسير: العلم الطبيعى علم يبحث عن الموجودات. فيكون علما جزئيا. وكل علم جزئى فلا بد له من مبادئ، بها تبرهن مسائله. ثم ان تلك المبادي قد تكون بينة بنفسها، وقد تكون محتاجة الى أن تبين فى علم آخر وهذا يقتضى أن العلم الطبيعى قد يكون له مبادئ بها نتبرهن مسائله. ثم ان تلك المبادي قد تكون بينة بنفسها، وقد تحتاج الى أن يبرهن عليها فى علم آخر. ونحن نريد أن نعد تلك المبادي هاهنا عدا، وتبرهن عليها فى الحكمة الأولى.
***
ج ٢، ص: ٢٤
قال الشيخ: ان كل جسم طبيعى فهو متقوم الذات من جزءين:
أحدهما يقوم فيه مقام الخشب فى السرير، ويقال له: هيولى ومادة.
والآخر يقوم فيه مقام صورة السرير (من السرير) (٢٢) ويسمى صورة» التفسير: انما قال: كل جسم طبيعى. احترازا عن الجسم التعليمى، فانا قد ذكرنا فى فصل «١» «قاطيغورياس» أن المقدار يسمى بالجسم التعليمى. وهو عرض. وأما الجسم القائم بالنفس فهو الجسم الطبيعى. والجسم المركب من المادة والصورة هو الجسم بهذا المعنى، فلا جرم قيد هذا الكلام بالجسم الطبيعى تمييزا له عن المقدار الذي هو مسمى بالجسم التعليمى.
واعلم: أن هذا الكلام يحتمل وجهين:
الأول: ان مذهب «الشيخ» أن الجسم الطبيعى مركب من الهيولى والصورة. ومراده منه: أن حقيقة الجسمية والتحيز ليست حقيقة قائمة بنفسها، بل هى حالة فى جوهر قائم بالنفس. وهذا المحل ليس له فى حد ذاته المخصوصة مقدار ولا اختصاص بحيز. وهنا هو مراده من قوله: الجسم مركب من الهيولى والصورة. واعلم: أن هذا المذهب باطل عندنا- على ما سيأتى تقريره فى أول العلم الالهى من هذا الكتاب- وبتقدير أن يكون حقا، فانه لا تعلق لهذا الأصل بشيء من من مباحث العلم الطبيعى، الا القليل النادر. وهى مسألتان فى الطبيعيات، ومسألتان فى الالهيات:
***
المسألة الأولى من الطبيعيات فى اثبات التخلخل
ومعناه: أن الجسم قد يصير حجمه أعظم، من غير أن
ج ٢، ص: ٢٥
ينضم اليه شيء آخر، أو يقع فى داخله شيء من الفرج، وضده التكاثف. وهذا المذهب لا يصح القول به، الا اذا اعتقدنا أن الحجمية قائمة بمحل لا حجم له فى ذاته. فانا اذا اعتقدنا ذلك، أمكننا أن نعتقد أنه تزول عن ذلك المحل تلك الحجمية العظيمة، ويحدث فيها حجمية صغيرة. وبالعكس. ثم زعموا: أن اثبات التخلخل والتكاثف انما ينتفع به فى دفع دليل مثبتى الخلاء. فانهم احتجوا على القول بالخلاء.
بأن قالوا: المتحرك اذا تحرك الى مكان، فالمكان المتحرك اليه اما أن يقال:
انه كان خاليا قبل انتقال هذا المتحرك اليه، أو ما كان خاليا- وهو المطلوب- وأن قلنا: انه ما كان خاليا، فعند انتقال هذا المتحرك اليه، اما أن يقال: انه بقى ذلك الجسم هناك أو انتقل عنه. فان بقى هناك، فحال انتقال هذا المتحرك اليه، قد اجتمع حجمان فى حيز واحد. وهو محال. وان انتقل ذلك الجسم، فاما أن ينتقل الى الحيز الذي عنه انتقل هذا المتحرك، أو الى حيز آخر. فان كان الأول لزم الدور، لأن المتحرك الأول لا يمكنه أن يتحرك، الا اذا صار الحيز المنتقل اليه فارغا. ولا يصير فارغا الا اذا انتقل الجسم الذي كان فيه الى حيز هذا المتحرك. وانما يمكنه أن ينتقل اليه لو تحرك هذا المتحرك عنه. فثبت: أنه يلزم منه الدور. والدور باطل. وان

كان الثاني- وهو أن ذلك الجسم ينتقل الى حيز آخر- يكون الكلام فيه كما فى الأول، ويلزم أن يقال: انه اذا تحركت «البتة» أن تتدافع جملة السماوات والأرضين. وذلك محال. وعند هذا قال منكرو الخلاء: مذهبنا: أن الجسم مركب من الهيولى والحجمية، وأنه لا يمنع أن تزول عن المادة حجمية عظيمة، ويحدث فيها حجمية صغيرة، وبالضد. واذا كان كذلك لم يبعد أن يقال: أن المتحرك اذا انتقل من جهة الى جهة، فانه تزداد الحجمية فى الجانب المنتقل عنه وتصعد الحجمية فى الجانب المنتقل اليه، وحينئذ يمكنه الحركة من غير وقوع الخلاء، ومن غير لزوم سائر المحالات.

فثبت: أن القول بكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة، ظهرت فائدته فى هذه المسألة.

***

ج ٢، ص: ٢٦

المسألة الثانية من المسائل الطبيعية المبنية على هذا الأصل فى أن الاجرام فى الفلكية هل تقبل الخرق والالتئام، أم لا؟

أن الحكماء قالوا: ان الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق والالتئام. فقيل لهم:

الأجسام متساوية فى الجسمية. والأشياء المتساوية فى تمام الماهية، يجب أن يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر، ولما صح الخرق والالتئام على بعض الأجسام، وجب صحتها على الأفلاك. وعند هذا قالت الفلاسفة: الأجسام عندنا مؤلفة من الهيولى والصورة، ولا يمتنع أن يكون هيولى كل فلك مخالفة بالماهية لهيولى الفلك الآخر. ثم ان هيولى ذلك الفلك مستلزمة لذاتها لذلك الشكل وذلك المقدار، فلا جرم يمتنع زوال الشكل وذلك المقدار عنه. ومعلوم أن هذا الجواب لا يصح الا اذا قلنا: الأجسام مركبة من الهيولى والصورة.

***

والمسألة الأولى من الالهيات: انا اذا أردنا بيان أن الأجسام ممكنة فى ذواتها. قلنا: انها مركبة من الهيولى والصورة. وكل ما كانت ماهيته مركبة من جزءين فهو ممكن. ثم نقيم الدلالة على أن الهيولى لا ينفك عن الصورة، والصورة لا تنفك عن الهيولى. ثم نقيم الدلالة على أن هذه الملازمة لا يعقل ثبوتها الا اذا وجد موجود مفارق يستبقى أحدهما بالآخر. وعند هذا يتبين أن الجسم ممكن الوجود بحسب ذاته، وبحسب جمع أجزاء ماهيته، وأنه معلول موجود ليس بجسم ولا جسمانى.

***

والمسألة الثانية من الالهيات: انا اذا دللنا على أن المعلول القريب لواجب الوجود لا يمكن أن يكون أكثر من واحد، فحينئذ نقول: ذلك الواحد وذلك المعلول لا يمكن أن يكون جسما، لأن الجسم ماهية مركبة من الهيولى والصورة. فلو كان واجب الوجود علة لجسم، لزم أن يكون علة لجزئه معا. فيكون الصادر عنه أكثر من واحد. وذلك محال.

فثبت: أن المعلول الأول لا يكون جسما.

***

ج ٢، ص: ٢٧

هذا مجموع المسائل المبنية فى العلم الطبيعى، وفى العلم الالهى على هذا الأصل.

واذا عرفت هذا فنقول: هذا الشيء الذي يجعل مبدأ للعلم الطبيعى، لا بد وأن يكون شيئا تتفرع عليه جميع مسائله وان لم يكن كذلك، فلا أقل من أن تتفرع عليه أكثر مسائله. ولما لم يتفرع من مسائل العلم الطبيعى على هذا الأصل، الا المسألتان النادرتان، كان جعل هذه المسألة مبدأ للعلم الطبيعى مستدركا.

والاحتمال الثاني لهذه المصادرة: أن لا يكون المراد منها: أن الجسم فى نفسه وفى ماهيته مركب من الهيولى والصورة. بل يكون المراد منه: أن كل جسم مخصوص فهو مركب من هيولى وصورة. وهذا حق. وذلك لأن كل جسم يشار اليه. فانه لا بد وأن يكون جسما مخصوصا ممتازا عن سائر الأجسام بشكله المخصوص وصفته المخصوصة فالمفهوم من كونه جسما- الذي هو القدر المشترك بينه وبين سائر الأجسام- هو مادته. وأما شكله المعين وصفته المعينة وطبيعته المعينة، فهو بالنسبة الى ذلك الجسم المعين المخصوص، صورته التي باعتبارها دخل ذلك الجسم المخصوص فى الوجود بهذا التقدير، وظهر أن كل جسم معين، فانه لا بد وأن يكون مركبا من الهيولى والصورة.

وهذا المعنى أمر لا بد وأن يبحث صاحب العلم الطبيعى عنه، لأنه اذا كان موضوع هذا العلم هو الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن،

فانه يجب عليه معرفة أن الجسم ما هو؟ وذلك هو المادة. ويجب عليه معرفة ما به يمتاز كل جسم عن غيره فى ذاته. وهو الصورة. ولهذا المعنى يجب على صاحب هذا العلم البحث عن الهيولى والصورة.

***

قال الشيخ: «فكل جسم حادث أو متغير، فيفتقر من حيث هو كذلك، الى عدم سبقه. لولاه لكان أزلى الوجود» التفسير: هذه هى المصادرة الثانية من الأمور التي زعم «الشيخ» أنها مبادئ العلم الطبيعى. واعلم: أن الحادث هو الذي

ج ٢، ص: ٢٨

وجد بعد العدم. ولا شك أن هذا المفهوم لا يتقرر الا بسبق العدم، فان كان المراد من كون العدم مبدأ: هذا القدر، فهذا حق. وان كان المراد: أن ذلك العدم له تأثير فى هذا الوجود: فهذا لا يقوله عاقل.

ويدل عليه وجوه:

الأول: ان عدم الشىء، مناقض لوجوده ومناف له. وأحد النقيضين لا يكون له معرفة فى حصول الآخر.

الثاني: ان العدم نفى محض. فكيف يعقل جعل النفى المحض مؤثرا فى الموجود؟ وان عقل ذلك، فحينئذ لا يمكننا أن نستدل بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود.

الثالث: ان هذا العدم سابق على هذا الوجود، وممتنع البقاء عند حصول هذا الوجود، فكيف يعقل جعله مؤثرا فيه؟

الرابع: انه لو كان الأمر على ما قالوه، يلزم أن يكون للشىء الواحد أسباب لا نهاية لها من العدمات. وذلك لأن كل حقيقة، فانه يصدق عليها سلب كل ما عداها عنها، وما عداها أمور غير متناهية.

وهذا الشىء الواحد من حيث انه ليس بمثلث (مثلا) يكون هذا العدم مبدأ له. ومن حيث أنه ليس بمربع، يكون هذا العدم الآخر مبدأ له.

وهكذا القول فى العدمات التي لا نهاية لها.

والخامس: انه جعل هذا العدم مبدأ لهذا الوجود، من حيث أن يكون هذا الوجود ذا أول، لا يتقرر الا بهذا العدم، فلم لا يجعل هذا الوجود مبدأ لذلك العدم، من حيث أن يكون ذلك العدم ذا آخر، لا يتقرر الا بهذا الوجود؟ واعلم: أنه لولا أن هذا البحث خسيس جدا، والا لكان للاطناب «٤» فيه مجال.

***

قال الشيخ: «كل جسم يتحرك. فحركته اما من سبب (خارج. وتسمى حركة قسرية. واما من سبب «٥» فى نفس

ج ٢، ص: ٢٩

الجسم، اذ الجسم لا يتحرك بذاته. وذلك السبب ان كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير، فيسمى طبيعية، وان كان محركا حركات شتى بارادة أو غير ارادة، أو محركا حركة واحدة بارادة.

فيسمى نفسا» التفسير: هذه هى «١» المصادرة الثالثة. وأقول:

الجسم المتحرك لا بد له من محرك. ومحركه اما ذاته واما غيره. وذلك الغير اما أن يكون حاصلا فيه أو يكون مباينا عنه. فنقول: اما أنه لا بد لكل متحرك من محرك. فلنسلم هذا فى هذا العلم. الى أن يقوم البرهان فى الفلسفة الأولى على أن كل ممكن لا بد له من مؤثر. وأما أنه يمتنع أن يكون الجسم متحركا لذاته، فهو مقدمة برهنوا عليها فى العلم الطبيعى. وحينئذ يثبت لنا: أن كل جسم فانه يتحرك لأمر مغاير لذاته. ثم نقول: ذلك المغاير ان كان مباينا عن المتحرك، فذلك هو التحريك القسرى. واما أن يكون موجودا فى ذات ذلك الجسم. فنقول:

ذلك المحرك اما أن يكون له شعور بذلك الأمر الذي يصدر عنه، أو لا يكون له به شعور. وعلى التقديرين فالأثر الصادر عنه اما أن يكون أثرا واقعا على نهج واحد، واما أن يكون آثارا مختلفة واقعة على مناهج مختلفة، فيحصل من ضرب اثنين فى اثنين: أقسام أربعة.

الأول: للقوة الموجودة فى الجسم التي لا شعور لها بما يصدر عنها.

ويكون المصادر عنها أثرا واحدا واقعا على نهج واحد. وهذا هو المسمى بالطبيعة ومثاله الطبيعة الأرضية فانها تقتضى الاستقرار بشرط حصول ذلك الجسم فى مكانه الطبيعى وهو الأرض والحركة اليه بشرط كونه خارجا عن ذلك المكان فالقوة الموجودة لهذا الأثر قوة

ليس لها شعور ولا ادراك البتة بهذا الأثر ثم ان هذا الأثر أثر واحد واقع على طريقة واحدة.
القسم الثاني: القوة التي لا شعور لها بما يصدر عنها. ثم انه تصدر عنها آثار مختلفة واقعة على مناهج مختلفة وهذه هى المسماة بالنفس
ج ٢، ص: ٣٠
النباتية فانها تفعل أفعالا مختلفة ما بها تزيد فى طول الأعضاء. وعرضها وعمقها وتعيدها صورا مختلفة وأشكالا متباينة، فان بعضها لحم وبعضها قلب وبعضها دماغ.
القسم الثالث: القوة التي لها شعور بما يصدر عنها ويكون الأثر الصادر عنها اثرا واحدا واقعا على نهج واحد وهذه القوة هى المسماة بالنفس الفلكية الجسمانية وهى القوة المباشرة للتحريك الفلكى.
والقسم الرابع: القوة التي لها شعور بما يصدر عنها ويكون الاثر الصادر عنها آثارا مختلفة واقعة على مناهج مختلفة وهى النفس الحيوانية الحالة فى أبدان الحيوانات الموجودة فى هذا العالم.
***
فهذا تلخيص ما فى هذا الموضع واذا عرفت هذا، فلنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب.
فاما قوله كل جسم متحرك فحركته اما من سبب من خارج ويسمى حركة قسرية واما من سبب فى نفس الجسم، اذا الجسم لا يتحرك بذاته فتلخيصه أن يقال الجسم يستحيل أن يتحرك بذاته بل لا بد من شىء آخر يحركه وذلك المحرك اما أن يكون خارجا عن ذاته واما أن يكون موجودا فيه والأول هو الحركة القسرية. وأما الثاني وهو أن يكون ذلك المحرك موجودا فيه فهو الذي يسمى متحركا من تلقاء نفسه.
وأما قوله وذلك السبب ان كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى طبيعة وان كان محركا حركات شتى بارادة أو غير ارادة أو محركا حركة واحدة بارادة فيسمى نفسا.
واعلم: أن الأقسام الأربعة التي ذكرناها مذكورة فى هذا الكلام.
وذلك لأن قوله ان كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى طبيعة. فالمراد منه: ما ذكرناه (وهو) أن القوة التي تفيد أثرا واحدا مع أنها لا تكون شاعرة بذلك الأثر، فهى الطبيعة. فعبر عن عدم الشعور بالتسخير واما قوله وان كان محركا حركات شتى فهذا اشارة الى القوة التي يصدر عنها اشارة مختلفة سواء كانت تلك القوة عديمة الشعور،
ج ٢، ص: ٣١
كالقوى النباتية أو كانت واجدة الشعور كالقوى الحيوانية. فثبت:
أن هذا الكلام مشتمل على القسم الثاني والقسم الثالث. وأما قوله أو محركا حركة واحدة بارادة. فهذا هو القسم الرابع وهو النفس الفلكية.
والحاصل: أنه سمى القسم الأول بالطبيعة، والأقسام الثلاثة للباقية بالنفس. فثبت: أن الكلام المذكور فى الكتاب مشتمل على الأقسام الأربعة التي ذكرناها.
***
قال الشيخ: «أسباب الأشياء أربعة: مبدأ الحركة مثل البناء للبيت، المادة مثل الخشب واللبن للبيت، الصورة مثل هيئة البيت للبيت، الغاية مثل الاستكنان للبيت»
التفسير: هذه هى المصادرة الرابعة. وفيهما مسألتان:
المسألة الأولى فى تفسير العلل الأربع
اعلم: أن تحقيق الكلام فى هذا الباب أن يقال: الذي يحتاج الشىء اليه اما أن يكون جزءا من ماهيته أو لا يكون. أما الأول فاما أن يكون جزءا، به يكون ممكن الوجود وهو المادة كالطين للكوز، فان عند وجود الطين يكون الكوز ممكن الوجود واما أن يكون جزءا، به يكون الشىء واجب الوجود وهو الصورة مثل شكل الكوز فان هذا الشكل متى حصل كان الكوز واجب الحصول. وأما المحتاج اليه الذي لا يكون جزءا من ماهية المحتاج فهو قسمان أحدهما العلة الفاعلية مثل الرجل الذي يدخل الكوز فى الوجود، والثاني العلة الغائية وهى الغرض الذي لأجله يقصد الفاعل ادخال ذلك الفعل فى الوجود. وهو كون الكوز بحيث يصلح أن يشرب الماء منه.
واعلم: أن الشيخ ذكر فى «الاشارات» أن العلة الغائية علة فاعلية العلية الفاعلية. وهذا هو الحق الذي لا محيص عنه.

ج ٢، ص: ٣٢
المسألة الثانية فى تقسيم كل واحد من هذه العلل الأربع الى الأقسام الكثيرة
قال الشيخ: «كل واحد من ذلك. اما قريب واما بعيد واما عام واما خاص واما بالقوة واما بالفعل وأما بالحقيقة واما بالعرض» التفسير اعلم: أن كل واحدة من العلل الأربع المذكورة يمكن اعتبارها بحسب الأوجه الثمانية المذكورة فى هذا الكتاب. وزاد فى «الشفاء» أربعة أخرى. وهى أنها قد تكون كلية وقد تكون جزئية وقد تكون بسيطة وقد تكون مركبة. فيكون المجموع اثنى عشر وجها. فلنعتبر هذه الأمور أولا فى العلة الفاعلية فنقول: الفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المفعول، كالوتر لتحريك الأعضاء. والبعيد هو الذي بينه وبين المفعول واسطة. وهو مثل النفس لتحريك الأعضاء. والفاعل العام هو الذي يشترك فى الافعال عنه أشياء كثيرة. مثل الهواء المغير لأشياء كثيرة.
والفاعل الخاص هو الذي لا يفعل عنه الا شيء واحد، كالدواء الذي يتناوله «زيد» فيؤثر فى بدنه الخاص لا فى بدن غيره. وأما الذي بالقوة، فمثل النار، بالقياس الى ما لم تشتعل فيه. ويصح اشتعالها فيه. والقوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب على الكتابة، وقد تكون بعيدة كقوة الصبى على الكتابة. واما الذي بالفعل فكالنار بالقياس الى ما اشتعلت فيه.
وأما الفاعل بالحقيقة والذات، فكالطبيب اذا عالج، والنار اذا سخنت.
وهو أن تكون العلة مبدأ بالذات لوجود ذلك الفعل، وأخذت من حيث هى مبدأ له.
والعلة الفاعلة بالعرض: ما خالف ذلك. وهى على أصناف:
فأحدها: أن يكون أثر هذا الفاعل فى ازالة الضد فقط. مثل «السقمونيا» فانه يزيل الصفراء فيحصل البرد، فتكون السقمونيا مبردة بالعرض من هذا الوجه.
ج ٢، ص: ٣٣
وثانيها: أن يوجد ما يمنع المؤثر عن أثره. والذي يزيل ذلك المانع ينسب اليه ذلك الأثر بالعرض. مثل: من أزال الدعامة حتى ينهدم السقف. فانه يقال: هو الذي هدم السقف «٧» .
وثالثها: مثل أن يقال: الطبيب يبنى، فانه يبنى لا من حيث هو طبيب، بل من حيث انه بناء.
ورابعها: أن يكون الفاعل بالطبع أو بالارادة متوجها الى غاية يبلغها أو لا يبلغها. لكن يعرض معها غاية أخرى. مثل الحجر يشج، وانما عرض ذلك لأنه هابط الطبع، فلما اتفق أن وقع رأس انسان فى مهبطة، ووقع ذلك الحجر على ذلك الرأس بثقله، لا جرم شجه. وأما الفاعل الكلى فهو مثل الطبيب للعلاج، وأما الجزئى فمثل هذا الطبيب لهذا العلاج. وأما الفاعل البسيط، فان يكون صدور الفاعل عن قوة فاعلية واحدة، مثل الجذب والدفع عن القوة الجاذبة والقوة الدافعة. وأما المركب فان يكون صدور الفعل عن عدة قوى، اما متفقة النوع كقوم يحركون سفينة، أو مختلفة النوع، كالجوع الكائن عن القوة الجاذبة والحساسة.
ولما ذكر «الشيخ» هذه التفاصيل فى «الشفاء» قال: وقد يمكنك أن تركب بعض هذه مع بعض. ثم قال: ولنورد هذه الاعتبارات أيضا فى المبدأ المادى. فالمادة التريبة مثل الأعضاء للبدن. والبعيدة مثل الأخلاط بل الأركان. والعام مثل الخشب للسرير والكرسى ولغيرهما.
والخاص فهو مثل جسم الانسان بمزاجه المخصوص لصورته المخصوصة.
قال: وفرق بين القريب وبين الخاص، فقد يكون السبب المادى قريبا وعاما. وأما السبب المادى بالقوة: فهو مثل النطفة لبدن الانسان، والخشب الغير المصور بالصناعة لهذا الكرسى. والمسبب المادى بالفعل فهو مثل بدن الانسان لصورته. والسبب المادى بالذات فهو الذي لذاته المخصوصة يقبل صورة الشيء. مثل الدهن للاشتعال. والذي بالعرض فكما يقال: الماء موضوع للهواء. وفى الحقيقة مادة الماء هى الموضوعة
ج ٢، ص: ٣٤
للهوائية. وأما المادة الكلية فهى كالخشب للسرير والمادة الجزئية، فهى كهذا الخشب لهذا السرير. وأما المادة البسيطة فهى كالهيولى الأولى للأشياء كلها. وأما الحركية فكالأخلاط للبدن. واما هذه الاعتبارات من جهة الصورة. فالصورة القريبة مثل التربيع للمربع، والبعيدة مثل ذى الزاوية له، والصورة العامة والكلية واحدة. وهى مثل الجنس للنوع.
وكذا الخاصة والجزئية واحدة. وهى مثل حد الشيء أو فصله أو خاصته.

والصورة بالقوة فهى القوة مع العدم. والصورة بالفعل فهى معروفة.

والصورة البسيطة تمثل صورة الماء والنار، فانها حقيقة واحدة، ولم تتكون حقيقتها من اجتماع عدة أمور. والصورة المركبة فهى مثل الصورة الحيوانية التي انما تحصل من اجتماع عدة أمور.

وأما اعتبار هذه المعانى من جهة الغاية فالغاية القريبة كالصحة للدواء، والبعيدة فكالسعادة للدواء. وأما العامة فهى الغاية التي هى غاية لسببين مختلفين، مثل اسهال الصغير، فانه غاية لشرب النرجيين ولشرب البنفسج أيضا. وأما الخاصة فمثل «أما زيد صديقه فلانا» وأما الغاية بالفعل وبالقوة وأما الغاية بالذات، فهى المعنى الذي تطلبه الحركة الطبيعية أو الارادية لنفسها. مثل الصحة. وأما الغاية بالعرض، فعلى أصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا لأجل نفسه. مثل دق الهاون لأجل شرب الدواء. ومن ذلك ما يلزم الغاية أو يعرض لها. أما ما يلزم الغاية فهو الأكل، فان غايته التغوط. وذلك لازم الغاية لا نفس الغاية. بل الغاية هى دفع الجوع. وأما ما يعرض للغاية. فمثل الجمال للرياضة، فان الرياضة قد تستعقب حصول الجمال، ولكن المقصود من الرياضة ليس حصول الجمال. وأما الغاية الجزئية، فكقبض «زيد» على فلان الغريم. الذي كان القبض عليه هو المقصود من السفر.

وأما الغاية الكلية. فكانتصافه من الظالم مطلقا. وأما الغاية البسيطة فمثل الشبع للاكل، والغاية المركبة فمثل لبس الحرير لأجل الجمال، ولقتل القمل. وهذا فى الحقيقة غايتان.

ج ٢، ص: ٣٥

هذا هو الكلام فى بيان هذه الأقسام. وهذا الفصل من أوله الى آخره منقول من كتاب «الشفاء»

***

قال الشيخ: «الطبيعة سبب على أنه مبدأ الحركة، بما هى فيه، ومبدأ لسكونه بالذات لا بالعرض» التفسير: انا فى المصادرة المتقدمة لخصنا الكلام فى تعريف ماهيته الطبيعية، إلا أن التعريف المذكور فى هذا الموضع، هو المنقول عن الحكيم الكبير «أرسطاطاليس» ولعل «الشيخ» انما أعاده لهذا السبب. ولو أنه ذكره فى غير ذلك الموضع لكان أولى.

واعلم: أن ظاهر الكلام يقتضى كون القوة الواحدة علة لحركة محلها، ولسكون محلها. وذلك باطل. أما أولا: فلأن الجمع بينهما محال. فالقوة الواحدة كيف تكون موجبة لهما معا. وأما ثانيا: فلأن السكون عدم الحركة، فكيف يعقل كون المبدأ مبدأ لعدم أثره؟

والجواب عن الأول: انه لا يبعد كون الأول للشيء الواحد موجبا لأثرين متنافين بحسب شرطين مختلفين. فالطبيعة توجب الحركة بشرط كون الجسم حاصلا فى الحيز القريب، وتوجب السكون بشرط كون الجسم حاصلا فى الحيز الطبيعى.

والجواب عن الثاني: أن الجسم اذا سكن. فهناك أمران:

أحدهما: عدم تلك الحركة.

والآخر: استقراره فى ذلك الحيز، وحصوله فيه. وهذا المعنى باتفاق الفلاسفة أمر ثبوتى، فانهم أجمعوا على أن «الاين» عبارة عن حصول الجسم فى مكانه. واتفقوا على أن هذا المعنى صفة موجودة وعرض حال فى الجسم.

واذا عرفت هذا فنقول: ان أريد بالسكون عدم الحركة فذاك لا يمكن جعله أثرا للطبيعة واما أن أريد كونه مستقرا فى ذلك الحيز، فذاك يمكن جعله أثرا للطبيعة ومعلولا لها.

ج ٢، ص: ٣٦

واعلم: أنك لما علمت فى الفصل المتقدم: أن العلة قد تكون علة بالذات، وقد تكون علة بالعرض، لا جرم بين هاهنا: أن الطبيعة فى كونها موجبة للحركة والسكون على الوجه الذي لخصناه، موجبة بالذات لا بالعرض.

واعلم: أنه متى صدق على الطبيعة أنها مبدأ بالذات لهذا الأمر، قد صدق عليها أنها ليست بالعرض لذلك، فيشبه أن يكون قوله بالعرض كالتكرير الذي يذكر لأجل التوكيد. ونظيره قولهم فى حد القياس: انه قول مؤلف من أقوال، اذا سلمت لزم عنها قول بالذات لا بالعرض.

***

قال الشيخ: «الحركة كمال أول لما بالقوة، من حيث هو بالقوة. وهو كون الشيء على حال لم يكن قبله ولا بعده فيه» التفسير: هذه هى المصادرة الخامسة. واعلم: أن هذا البحث انما جعله من مبادئ العلم الطبيعى، لأن موضوع العلم الطبيعى هو الجسم من حيث انه

يتحرك ويسكن. واذا كان كذلك، كان تصور الحركة والسكون جزءا من أجزاء هذا العلم، فلا جرم كان من المبادي.
ثم يقول: الحكماء ذكروا فى تعريف الحركة وجوها:
التعريف الأول: أن يقال: اعلم أن الشيء اما أن يكون بالفعل من كل الوجوه، أو بالقوة من كل الوجوه، أو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر.
أما الأول وهو الذي بالفعل من كل الوجوه فهو الله سبحانه، فانه منزه عن طبيعة القوة والامكان وضرب من الملائكة وأما الثاني وهو الذي بالقوة من كل الوجوه فهذا محال لأنه فى كونه بالقوة ليس بالقوة بل بالفعل.
وأما الثالث وهو الذي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه لا يمتنع خروجه الى الفعل ثم ان خروجه الى الفعل اما أن يكون دفعة واما أن يكون على التدريج. والأول يسمى كونا لما حدث وفسادا لما زال وبطل. والثاني هو الحركة فعلى هذا الحركة: عبارة عن خروج الشيء فى أمر من الأمور، من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا أو على التدريج أو لا دفعة.
ج ٢، ص: ٣٧
وطعن الحكيم فى هذا التعريف فقال: لا يمكن تعريف قولنا يسيرا يسيرا. وقولنا على التدريج، الا بالزمان الذي لا يمكن تعريفه الا بالحركة.
فيلزم الدور. وأيضا: قولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعرفة بالآن المعرف، بالزمان المعرف بالحركة. فيلزم الدور. والجواب: أن بناء هذا السؤال على أنه لا يمكن تعريف المدة والزمان الا بالحركة، وذلك بناء على أن الزمان مقدار الحركة. وهو عندنا باطل على ما سيأتى تقريره. والدليل على صحة ما قلناه: أن تصور المدة وتصور الماضى والحاضر والمستقبل تصورات بديهية غنية عن التعريف بدليل أنه حاصل لكل العقلاء، ولمن لا يعلم شيئا من مباحث الحكماء.
ونقول: السؤال الواقع على هذا الكلام: أن نقول: الحادث على سبيل التدريج غير معقول. وذلك لأنه اذا حصل تغير فلا بد أن يكون قد حدث أمر أو زال أمر والا فالحال عند التغير كما قبل التغير فيلزم أن يقال انه لا تغير عند حصول التغير. وذلك خلف. محال.
واذا ثبت هذا فلنفرض انه حدث أمر. وذلك الذي حدث هو (أما) عين ما سيحدث بعده أو غيره. والأول باطل، لأن الذي حدث الآن، فهو موجود الآن. والذي سيحدث بعد ذلك ما حدث الآن فهو معدوم الآن فلو كان هذا هو عين ذلك لكان الشيء الواحد موجودا معدوما معا. وهو محال.
فثبت: أن الذي حدث الآن مغاير لما سيحدث بعد ذلك، وأن الذي حدث الآن فقد حدث دفعة، وأن الذي سيحدث بعد ذلك لم يحدث فيه شيء البتة. فثبت: أن الحدوث على سبيل التدريج فى الشيء الواحد محال فى العقول.
والتعريف الثاني للحركة: ما ذكره الحكيم: «أرسطاطاليس» فقال:
الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة. وتقريره: أن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم، والشيء اذا كان ممكنا ثم صار موجودا فذلك الوجود كمال له فالحركة اذن من الكمالات لكنها تفارق سائر الكمالات من حيث انه لا حقيقة لها، الا التأدى الى الغير.
وما كان كذلك فله خاصتان:
ج ٢، ص: ٣٨
إحداهما: أنه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول، ليكون هذا التأدى تأديا اليه.
والثانية: ان ذلك التأدى ما دام باقيا، فانه (أن) بقى منه شيء بالقوة، فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل، اذا لم يصل الى المقصود وما دام كذلك فقد بقى من كونه متحركا أمر بالقوة فثبت أن هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منه شيء بالقوة، وبأن لا يكون ما هو المطلوب من الحركة حاصلا بالفعل.
وأما سائر الكمالات فلا يحصل فيها واحد من هذين الوصفين.
فان الشيء اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل، فحصول المربعية من حيث هو هو، لا يوجب أن يستعقب شيئا آخر. وأيضا: فعند حصولها لا يبقى فيها شيء بالقوة.
واذا عرفت هذا فنقول: الجسم اذا كان فى مكان وهو ممكن الحصول فى مكان آخر ففيه امكان أمرين: أحدهما: امكان حصوله فى ذلك المكان الآخر. والثاني: امكان التوجه اليه. فهذان أمران اذا حصلا كانا كمالين. لكن التوجه اليه مقدم على الوصول اليه، والا

لكان ذلك الوصول دفعة لا على التدريج. وقد فرضناه حاصلا، فثبت: أن هذا التوجه كمال أول للشيء الذي هو بالقوة، لكن لا من كل وجه. فان الحركة تكون كمالا للجسم، لا من حيث انه جسم، ولا من حيث انه انسان، وانما هو كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة. فالحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة.

***

واعلم: أن هذا البيان لطيف دقيق، الا أن السؤال عليه قائم من وجوه:

الأول: ان هذا التعريف للشيء بما هو أخفى منه، لأن كل انسان عاقل يدرك ببديهة العقل التفرقة بين كون الشيء متحركا وساكنا، والأمور التي ذكرتموها لا يتصورها انسان، الا الأذكياء من الناس. وتعريف الواضح بالخفى مستنكر فى المنطق.

ج ٢، ص: ٣٩

والثاني: انه لا يمكنكم بيان كون الحركة كمالا أولا، إلا اذا بينتم، أن هذا الحدوث لا يكون دفعة بل يكون يسيرا يسيرا. فصار هذا التعريف محتاجا الى تقدم العلم بأن الشيء قد يحدث يسيرا يسيرا، فان كان تصور الحدوث على سبيل التدريج متوقفا على تصور أصل الحركة على ما يقوله أصحاب هذا «الحكيم» فقد فسد هذا التعريف. وان لم يتوقف عليه، فحينئذ يكون تعريف الحركة خروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا، أولى.

الثالث: ان الجسم حال كونه متحركا هل هو فى المكان أم لا؟ فان لم يكن فى المكان، مع أنه جسم متحيز فذلك محال، وان كان فى المكان فهل هو فى المكان الذي انتقل عنه أو فى مكان آخر؟ فان كان الأول فهو بعد لم يتحرك، وان كان الثاني فحينئذ لا معنى لكونه متحركا، ألا أنه حصل فى مكان بعد أن كان حاصلا فى مكان آخر، فيرجع حاصل القول الى انه عبارة عن حصولات متوالية فى أحياز متلاحقة، وحينئذ لا تكون الحركة كمالا أولا، يتبعه كمال ثانى. بل هو عين ذلك الذي سميتموه بالكمال الثاني، ولا يبقى لهذا الذي سميتموه بالكمال الأول معقول ومحصول البتة.

والتعريف الثالث للحركة: ما ذكره الامام «أفلاطون» الالهى.

وهو أن الحركة عبارة عن الخروج عن المساواة. ومعناه: كون الجسم بحيث لا يفرض له آن من الآنات، الا وحاله فى ذلك الآن خلاف حاله قبل ذلك وبعده.

والتعريف الرابع للحركة: ما ذكره «فيثاغورس» وهو أن الحركة عبارة عن الغيرية. وهذا قريب مما ذكره «أفلاطون» لأنه اذا كان حاله فى كل آن يفرض مخالفا لحاله قبل ذلك الآن، كانت هذه الأحوال المتعاقبة المتتالية أمورا متغايرة. فأفلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة، وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية. والمقصود من الكل: واحد.

والتعريف الخامس للحركة: ما ذكره المتأخرون وهو أنها عبارة عن الحصول الأول فى الحيز الثاني. وتقرير هذا الكلام سيأتى عن قريب على سبيل الاستقصاء.

ج ٢، ص: ٤٠

قال الشيخ: «سواء كان تلك الحال أينا أو كيفا أو كما أو وضعا. كالشيء يكون على وضع فى مكانه لم يكن قبله ولا بعده فيه، ولا يفارق كلية مكانه» التفسير: لما ذكر حد الحركة وحقيقتها، بين فى هذا الفصل: أن الحركة لا تقع الا فى هذه المقولات الأربع. وهى الأين والكيف والكم والوضع فههنا نفتقر الى بيان أمرين: أحدهما: أن هذه المقولات الأربع قابلة للحركة.

والثاني: أن ما سواها غير قابل للحركة.

أما

الأمر «٨» الأول ففيه أربع مسائل:

المسألة الأولى فى تقرير الحركة فى الأين

وهى المسماة بالنقلة.

اعلم: ان الجسم اذا حصل فى حيز فكونه حاصلا فى ذلك الحيز لا يقبل التفاوت. وذلك لأنه اما أن يكون حاصلا فيه، واما أن لا يكون حاصلا فيه، وليس بين حصوله فيه واسطة. ولا يقال: انه اذا خرج عنه بعضه، وبقى فيه بعضه، كان ذلك واسطة. لأنا نقول: هو عبارة عن جموعه. فاذا لم يبق فى ذلك الحيز بعضه، فمجموع ذلك التمكن ما بقى فى ذلك المكان كما كان. فثبت: أنه لا واسطة

بين هذين القسمين البتة.
واذا ثبت هذا وجب أن يكون حدوث هذا الحصول، وحدوث اللاحصول دفعة. ولا يمكن أن يكون ذلك على سبيل التدريج البتة.
واذا عرفت هذا فنقول: الجسم ما دام يكون حاصلا فى ذلك الحيز، فانه لا يكون متحركا. فاذا صار لا حاصلا فيه فحدوث هذا اللاحصول انما يكون دفعة. ففى الآن الذي هو أول آنات اللاحصول، لا بد وأن يكون قد حصل فى حيز آخر. ثم الكلام فيه كما فى الأول، وحينئذ يرجع
ج ٢، ص: ٤١
حاصل الكلام الى أن الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة فى أحياز متلاحقة.
وهذا هو المراد من قولنا: الحركة عبارة عن الحصول الأول فى الحيز الثاني. وهذا كلام معقول مفهوم، الا أنه يتوجه عليه سؤالان:
الأول: حصول الجسم فى الحيز الثاني نهاية الحركة ومقطعها، وانما الحركة هو انتقاله فى الحيز الأول الى الحيز الثاني.
السؤال الثاني: هو أنه لو كانت الحركة عبارة عن هذه الحصولات المتعاقبة، وكل واحد منها لا يقبل القسمة. ولو كان الأمر كذلك لوجب أن يكون الجسم مركبا من أجزاء كل واحد منها لا يقبل القسمة. وذلك يوجب القول بالجوهر الفرد.
والجواب عن السؤال الأول: انه لا معنى لانتقال الجسم من حيز الى حيز الا هذا الذي ذكرناه. وهو أنه كان حاصلا فى الحيز الأول، ثم صار حاصلا فى الحيز الثاني، وليس بين هذين الحصولين فى هذين الحيزين متوسط البتة. وما ذكرتموه من أن الانتقال من الحيز الأول الى الحيز الثاني مغاير للحصول له فى الحيز الثاني، فهو عمل الوهم الكاذب والخيال الباطل. وذلك مما لا يلتفت اليه.
والذي يقوى هذا الكلام ويقطع مادة هذا الخيال: أنا نقول: انه حال كونه متحركا، هل هو حاصل فى حيز أم لا؟ لم يكن حاصلا فى حيز البتة مع كونه متحيزا أو حجما. فهذا عجيب. وان حاصل فى حيز فهو حاصل فى حيز غير معين، أو فى حيز معين. والأول باطل، لأن ما لا تعين له فى نفسه فهو غير موجود، وما لا يكون موجودا، امتنع حصول الجسم فيه.
فثبت: أنه حال كونه متحركا لا بد وأن يكون حاصلا فى حيز معين.
وذلك يبطل قولهم: انه حال كونه متحركا لا يكون حاصلا فى الحيز. ولهذا التحقيق قال المحققون: الخروج عن الحيز الأول عبارة عن الدخول فى الحيز الثاني.
وأما الجواب عن السؤال الثاني وهو أنه متى كانت الحركة عبارة عن هذه الحصولات المتعاقبة، وجب أن يكون القول بالجوهر الفرد حقا:
فهذا الكلام حق لا دافع له.
ج ٢، ص: ٤٢
المسألة الثانية فى (قبول الكم للزيادة والنقصان)
اعلم: أن قولنا: الكم يقبل الزيادة والنقصان (هو) بناء على أن الكمية عرض قائم بالجواهر. وقد عرفت فى فصل قاطيغورياس: أن ذلك لم يثبت بالدليل. وأما الآن فانا نسلم هذا الأصل، وننظر فى هذا الفرع. قالوا: الحركة فى الكم تقع على وجهين: أحدهما: التخلخل والتكاثف. والثاني: النمو والذبول.
أما النوع الأول وهو التخلخل والتكاثف: فقالوا: المراد من التخلخل: هو أن يزداد مقدار الجسم من غير أن ينضم اليه من الخارج شىء ومن غير أن يحدث فى داخله شىء من الفرج. والتكاثف هو ان ينتقص مقدار الجسم من غير أن ينفصل عنه شىء، ومن غير أن يحدث فى باطنه شىء من الاكتناز.
واحتجوا على صحة هذا المذهب: بأمرين الأول: قالوا: انه ثبت أن المقدار حال فى محل، وأن ذلك المحل من حيث هو هو، لا مقدار له ولا حجمية له. واذا كان كذلك كانت نسبة ذلك المحل الى جميع المقادير على السوية، وكما يقبل القدر الكبير، وجب أن يكون هو بعينه قابلا. للقدر الصغير، وبالعكس. ولقائل أن يقول:
لا نسلم أن المقدار حال فى محل. ودلائلكم على ذلك قد سبق ابطالها.
سلمنا ذلك. لكن لا يلزم من هذا القدر صحة مطلوبكم. وذلك لأن مقدار الفلك المعين حال فى هيولى «٩» elyH لا مقدار لها فى

حد ذاتها، مع أن توارد المقادير المختلفة على الفلك ممتنع. فكذا هاهنا.
والثاني: قالوا: الماء اذا سخن فى الآنية المسدودة الرأس، فانها تنشق وما ذاك الا أن مقدار الماء الذي كان فى داخل الآنية ازداد، فانشقت الآنية.
ج ٢، ص: ٤٣
ولقائل أن يقول: لم قلتم: أن السبب ما ذكرتم؟ ولم لا يجوز أن يكون السبب فيه شيئا آخر مجهولا عندنا وعندكم؟ أو نقول: لم لا يجوز أن يقال أن أجزاء النارية والهوائية نفذت فى جرم الماء، فازداد جرم الماء لهذا السبب، ولهذا المعنى انشقت الآنية. أو نقول: لم لا يجوز أن يقال:
الأجزاء المائية لما سخنت تصاعدت، وذهب كل جزء منها الى جانب آخر، فلما قوى هذا المعنى عرض انشقاق الآنية؟
ثم نقول: الذي يدل على فساد هذا المذهب وجوه:
الحجة الأولى: أنا بينا انه يمتنع أن يكون المقدار حالا فى محل، بل هو جوهر قائم بنفسه فزواله يكون فناء لذلك الجسم المخصوص.
الحجة الثانية: ان نسبة المادة الى المقادير الصغيرة والكبيرة، لما كانت على السوية، كان بقاء الجسم على مقداره المخصوص ممكنا متساويا، والممكن المتساوى لا يكون دائما ولا أكثريا. فيلزم أن يكون بقاء كل جسم على مقداره المعين غير دائم وغير أكثرى.
الحجة الثالثة: ان الآنية اذا كانت ضيقة الرأس، ثم مصصناها وبالغنا فى المص، فانها ربما انكسرت الى الداخل. ومذهبكم أنها انما انكسرت لأنه بالمص خرج بعض ما كان فيها من الهواء، الى أن صار بحيث لو خرجت البقية لزم الخلاء. ولو كان التخلخل على الوجه الذي ذكرتم ممكنا، لوجب أن لا تنكسر القارورة البتة، اذا مصصنا بعض ما كان فيها من الهواء، فالقدر الباقى ينبسط ويصير داخل القارورة بذلك المنبسط مملوءا. فاذا مصصنا مرة أخرى بعض ذلك المنبسط، صارت البقية منبسطة مرة أخرى. وعلى هذا التقدير لا يلزم الخلاء البتة، فوجب أن لا تنكسر القارورة البتة.
الحجة الرابعة: ان الجسم اذا زاد مقداره فانما يعلم أن القدر الزائد ذات قائمة بالنفس، فالقول بأن الزائد مجرد الصفة مكابرة فى البديهيات.
وأما النوع الثاني من الحركة فى الكم. وهو النمو والذبول.
فههنا قد سلموا أن النمو لا يحصل، الا اذا اتصلت أجزاء الغذاء بالمغتذى،
ج ٢، ص: ٤٤
وأن الذبول لا يحصل الا عند انفصال بعض الأجزاء عنه. فان كان المراد من هذه الحركة هو هذا الاتصال وهذا الانفصال، فهذا معقول. وان كان المراد غيره، فهو غير معلوم.
المسألة الثالثة فى (بيان الحركة فى الكيف)
اعلم: أن الحركة فى الكيف هو مثل أن يظهر الضوء الضعيف فى الصبح، ثم لا يزال يتزايد ويقوى الى أن يظهر الضوء الكامل.
ومثل أن يأخذ الحصرم فى الحموضة الى الحلاوة قليلا قليلا، الى أن تحصل الحلاوة الكاملة.
واعلم: أن هذا وان كان كما قالوه فى ظاهر الأمر الا أنه فى الحقيقة عبارة عن كيفيات متعاقبة وكل واحد منها فهو فى نفسه لا يقبل الأشد والأضعف. وبرهانه: أن الضوء اذا ازداد. فهل حصل عند الازدياد شىء أو لم يحصل؟ فان لم يحصل البتة فهو عند الازدياد كما هو قبل الازدياد. هذا خلف. وان حصل أمر زائد فهذا الذي حصل الآن (هل) هو عين ما كان حاصلا قبل ذلك أو غيره؟
فالأول محال، لأن الذي حدث الآن ما كان حاصلا قبل ذلك والذي كان موجودا قبل ذلك كان حاصلا قبل ذلك فلو كان هذا الذي حدث الآن، عين ما كان حاصلا قبل ذلك، لزم أن يصدق على الشيء الواحد انه كان حاصلا قبل ذلك وانه ما كان حاصلا قبل ذلك. وهذا محال.
وأما ان كان هذا الذي حدث الآن شيئا مغايرا لما كان حاصلا قبل ذلك فهذا الذي حدث الآن له ماهية مخصوصة والذي كان حاصلا قبل ذلك له أيضا ماهية مخصوصة. فهما ماهيتان حدثتا وتعاقبتا. فثبت: أن هذا الذي يظن به فى الظاهر أنه يتزايد ويتكامل قليلا قليلا، فان معناه فى الحقيقة يرجع الى تعاقب ماهيات مختلفة فى آنات متعاقبة. وذلك أيضا يوجب القول بالجوهر الفرد.
ج ٢، ص: ٤٥
المسألة الرابعة فى (جسم الفلك)

قد ذكرنا: أن الوضع عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين تلك الأجزاء الحاصلة فيه من النسب. واذا عرفت هذا فنقول الفلك جسم يمكن فرض الأجزاء الكثيرة فيه. وحينئذ يكون لكل واحد من تلك الأجزاء نسبة مخصوصة الى سائر الأجزاء وأيضا يكون لكل واحد من تلك الأجزاء نسبة مخصوصة الى الأمور الخارجة عنه فنقول اما النسب الحاصلة بين أجزائها فانها لا تبطل لما ثبت أن الخرق على الفلك محال. وأما النسب الحاصلة بين أجزائها وبين الأمور الخارجة عنها، فانها تتبدل بسبب حركة الفلك على الاستدارة. ولا معنى للوضع الا الهيئة الحاصلة بسبب مجموع هاتين النسبتين. واذا حصل التبدل فى العلة، فقد حصل التبدل أيضا فى المعلول.
وهذا هو اثبات الحركة فى الوضع.

***

واذ قد لخصنا الكلام فى هذه المباحث، فلنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب:
أما قوله: الحركة التي من كم الى كم تسمى حركة نمو وتخلخل، أن كان الى زيادة، وتسمى حركة ذبول أو تكاثف، ان كان الى نقصان.
فاعلم: أن عندهم الكم يقبل الزيادة والنقصان. والزيادة تارة تكون بالتخلخل وتارة بالنمو. وطريق الحصر أن يقال: ازدياد الكم أما أن يكون بسبب انضمام شيء من الخارج اليه وهو حركة النمو أو لا بهذا السبب وهو حركة التخلخل. وأيضا: انتقاص الكم أما أن يكون بسبب انفصال شىء عنه وهو الذبول، أولا بهذا السبب. وهو التكاثف.
وأما قوله: الحركة التي من كيف الى كيف تسمى استحالة مثل الاسوداد والابيضاض. فاعلم: أنا قد تكلمنا فى وقوع الحركة فى الكيف.
ج ٢، ص: ٤٦
وهاهنا دقيقة لا بد من الوقوف عليها، وهى: أن السواد والبياض غير، والاسوداد والابيضاض غير، فالسواد والبياض من مقولة الكيف، والاسوداد والابيضاض هو الحركة. فان الاسوداد عبارة عن صيرورة الجسم متصفا بالسواد، بعد أن لم يكن كذلك. وهذه الموصوفية المخصوصة هى الحركة فى السواد، واتصاف الجسم بالسواد، يكون أمرا مغايرا لنفس السواد. وهذا هو المراد من قوله: مثل الاسوداد والابيضاض.
وأما قوله: والحركة التي من أين الى أين تسمى نقلة. فهذا منه اشارة الى أن هذه الحركة ليست عبارة عن الحصول فى الأين الثاني، بل هى عبارة عن الانتقال من الأين الأول الى الاين الثاني. وقد علمت ما فى هذا المقام من الصعوبة.
وأما قوله والحركة الوضعية هى التي من وضع الى وضع، والجسم فى مكانه الواحد مثل الاستدارة على نفسه. فهذا منه اشارة الى ما قررناه من اثبات الحركة الوضعية.
المسألة الخامسة فى بيان أن التغير الذي يكون دفعة لا يسمى حركة
قال الشيخ: «وكل تغير دفعة، فانه لا يسمى حركة» التفسير: قد ذكرنا أن خروج الشيء من القوة الى الفعل عندهم. قد يكون دفعة وقد يكون بالتدريج. فالأول يسمى كونا لما حدث وفسادا، لما عدم. والثاني هو المسمى بالحركة. وقد ذكرنا ما فيه من السؤالات.
المسألة السادسة فى الفرق بين الحركة والتحريك والمتحرك
قال الشيخ: «كل حركة تصدر عن محرك من متحرك، فهى بالقياس الى ما فيه تحرك، وبالقياس الى ما عنه تحرك»
ج ٢، ص: ٤٧
التفسير: ظاهر هذا الكلام مشعر بأن الحركة اذا أخذت بالقياس الى المحرك، فهى تحريك. واذا أخذت بالقياس الى المتحرك فهو التحرك.
وهذا الكلام باطل. و «الشيخ» نقل هذا المذهب فى الفصل الأول من المقالة الثانية من السماع الطبيعى من كتاب «الشفاء» عن قوم ثم بالغ فى ابطاله، ولا أدرى كيف اختاره فى هذا الكتاب؟
قال فى «الشفاء» : «ثم من المشهور أن الحركة والتحريك والتحرك شيء واحد، فاذا أخذت الحركة باعتبار نفسها كانت حركة، واذا أخذت بالقياس الى ما فيه سمى تحركا واذا أخذت بالقياس الى ما عنه سميت تحريكا» ثم انه بالغ فى ابطال هذا الكلام وأطنب.
وأنا أقول: الذي يدل على فساد هذا المذهب: أن التحريك عبارة عن كون الفاعل مؤثرا فى وجود الحركة. ومؤثرية الشىء فى وجود الحركة مغايرة لنفس الحركة. ويدل عليه وجوه:

الأول: ان مؤثرية الشيء فى شيء آخر صفة لمؤثر، وذلك الأثر قد يكون صفة للمؤثر.
الثاني: انه يصح أن نعقل ذات الأثر مع الشك فى أن ذلك المؤثر هل أثر فيه أم لا، والمعلوم غير المشكوك.
الثالث: ان مؤثرية الشيء فى الشيء نسبة مخصوصة بين ذات المؤثر وذات الأثر. والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما.
الرابع: ان المؤثرية فى السواد، والمؤثرية فى البياض، والمؤثرية فى الجوهر: متساوية فى كون الكل مؤثرية. وخصوص كون الأثر سوادا وبياضا وجوهرا، غير مشترك فيه. فالمؤثرية مغايرة للأثر.
فثبت: أن الحركة غير التحريك. وبهذا الدليل عينه يظهر أن الحركة غير التحرك، وهو قبول الحركة.
واعلم: ان هذه المسألة ضعيفة أيضا. وحاصلها يرجع الى أن كون المؤثر مؤثرا فى الأثر وكون القابل قابلا للأثر. هل هو نفس ذلك الأثر؟ ولنا فيه أبحاث طويلة. والذي ذكرناه كاف فى هذا المختصر.
ج ٢، ص: ٤٨
المسألة السابعة فى أقسام الحركات
قال الشيخ: «كل محرك لمتحرك فاما أن يكون قوة فى جسم وأما أن يكون شيئا خارجا وتحرك بحركته فى نفسه. مثل الذي تحرك بالمماسة، وينتهى المحركون والمتحركون فى كل ترتيب الى محرك غير متحرك، لاستحالة توالى أجسام متحركة يحرك بعضها لبعض الى ما لا نهاية له» التفسير: هذا الفصل شديد الالتباس عندى. وتلخيصه بحسب الممكن: أن يقال: كل متحرك فلا بد له من محرك وذلك المحرك اما أن يكون قوة موجودة فيه، واما بأن يكون شيئا مباينا عنه. ثم هذا المباين اما (ان) يحرك غيره بأن يتحرك أو لا فى نفسه، ثم يحرك ذلك المتحرك، مثل انا اذا أردنا تحريك جسم باليد فانا نحرك اليد أولا ثم بواسطة تحريك اليد نحرك ذلك الجسم. واما أن يكون هذا المباين تحرك بأن لا يتحرك فى نفسه، نخرج من هذا التقسيم أقسام ثلاثة:
(أما) القسم الأول، فان «الشيخ» لم يتعرض اليه البتة. وأما القسم الثاني، فقد قال فيه: ان هذه الأشياء الى أن تتحرك أولا ثم تحرك غيرها ثانيا لا بد من انتهائها الى محرك غير متحرك، والا لزم القول باثبات أجسام متحركة، يحرك بعضها البعض الى ما لا نهاية له.
ولقائل أن يقول: لا يلزم من فساد القسم الثاني تعين القسم الثالث، بل متى فسد القسم الثاني، بقى الحق. أما القسم الأول أو القسم الثالث. وذلك لأن الاقسام المذكورة ثلاثة. ولا يلزم من فساد الواحد منها تعين الثالث لأن يكون حقا. وأيضا: فهب أنه صح هذا الكلام، الا أنه لم يظهر عندى أن الغرض من ذكر هذه المقدمة تقرير أى المطالب؟ فبقى هذا الكلام مهملا غفلا.
ج ٢، ص: ٤٩
الفصل الثالث فى بيان تناهى الأبعاد
قال الشيخ: «لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام، ولا بعد من الأبعاد، ولا خلاء ولا ملاء، ولا عدد له ترتيب فى الطبع: موجودا بالفعل بلا نهاية. وذلك لأن كل غير متناه، يمكن أن يفرض فى داخله، ويفرض أبعد منه فى بعض الجهات حد آخر، فاذا توهمنا بعدا يصل بين الحدين مختارا الى غير النهاية، لم يخل اما أن يكون ما يبتدئ من الحد الثاني لو أطبق فى الوهم على ما يبتدى من الحد الأول لحاذاه وساواه، ولم يفضل أحدهما على الآخر، أو فضل وكل ما لو أطبق على شيء ولم يفضل عليه، فليس بانقص ولا أزيد منه وكل ما هو مساو لما بعد عن الحد الثاني، فهو أنقص مما هو مساو لما بعد عن الحد الأول، فيكون ما هو مساو أنقص. هذا خلف. وأن فضل فهو متناه. والفضل متناه.
فالجملة متناهية، فاذن لا يمكن أن نفرض بعد غير متناه فى خلاء أو ملاء.
وهذا القول فى الأعداد التي لها ترتيب فى الطبع، بل الأمور التي لا نهاية لها، هى فى العدم ولها قوة وجود. وكل ما يحصل منها فى الوجود يكون متناهيا» التفسير: نقول: احتج «الشيخ» على تناهى الأبعاد فى هذا الكتاب بدليلين:
(البرهان) الأول (على وجوب تناهى الأبعاد) :
ج ٢، ص: ٣٦
واعلم: أنك لما علمت فى الفصل المتقدم: أن العلة قد تكون علة بالذات، وقد تكون علة بالعرض، لا جرم بين هاهنا: أن الطبيعة فى كونها موجبة للحركة والسكون على الوجه الذي لخصناه، موجبة بالذات لا بالعرض.

واعلم: أنه متى صدق على الطبيعة أنها مبدأ بالذات لهذا الأمر، قد صدق عليها أنها ليست بالعرض لذلك، فيشبه أن يكون قوله بالعرض كالتكرير الذي يذكر لأجل التوكيد. ونظيره قولهم فى حد القياس: انه قول مؤلف من أقوال، اذا سلمت لزم عنها قول بالذات لا بالعرض.

***

قال الشيخ: «الحركة كمال أول لما بالقوة، من حيث هو بالقوة. وهو كون الشيء على حال لم يكن قبله ولا بعده فيه» التفسير: هذه هى المصادرة الخامسة. واعلم: أن هذا البحث انما جعله من مبادئ العلم الطبيعى، لأن موضوع العلم الطبيعى هو الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن. واذا كان كذلك، كان تصور الحركة والسكون جزءا من أجزاء هذا العلم، فلا جرم كان من المبادي.

ثم يقول: الحكماء ذكروا فى تعريف الحركة وجوها:

التعريف الأول: أن يقال: اعلم أن الشيء اما أن يكون بالفعل من كل الوجوه، أو بالقوة من كل الوجوه، أو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر.

أما الأول وهو الذي بالفعل من كل الوجوه فهو الله سبحانه، فانه منزه عن طبيعة القوة والامكان وضرب من الملائكة وأما الثاني وهو الذي بالقوة من كل الوجوه فهذا محال لأنه فى كونه بالقوة ليس بالقوة بل بالفعل.

وأما الثالث وهو الذي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه لا يمتنع خروجه الى الفعل ثم ان خروجه الى الفعل اما أن يكون دفعة واما أن يكون على التدريج. والأول يسمى كونا لما حدث وفسادا لما زال وبطل. والثاني هو الحركة فعلى هذا الحركة: عبارة عن خروج الشيء فى أمر من الأمور، من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا أو على التدريج أو لا دفعة.

ج ٢، ص: ٣٧

وطعن الحكيم فى هذا التعريف فقال: لا يمكن تعريف قولنا يسيرا يسيرا. وقولنا على التدريج، الا بالزمان الذي لا يمكن تعريفه الا بالحركة.

فيلزم الدور. وأيضا: قولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعرفة بالآن المعرف، بالزمان المعرف بالحركة. فيلزم الدور. والجواب: أن بناء هذا السؤال على أنه لا يمكن تعريف المدة والزمان الا بالحركة، وذلك بناء على أن الزمان مقدار الحركة. وهو عندنا باطل على ما سيأتي تقريره. والدليل على صحة ما قلناه: أن تصور المدة وتصور الماضى والحاضر والمستقبل تصورات بديهية غنية عن التعريف بدليل أنه حاصل لكل العقلاء، ولمن لا يعلم شيئا من مباحث الحكماء.

ونقول: السؤال الواقع على هذا الكلام: أن نقول: الحادث على سبيل التدريج غير معقول. وذلك لأنه اذا حصل تغير فلا بد أن يكون قد حدث أمر أو زال أمر والا فالحال عند التغير كما قبل التغير فيلزم أن يقال انه لا تغير عند حصول التغير. وذلك خلف. محال.

واذا ثبت هذا فلنفرض انه حدث أمر. وذلك الذي حدث هو (أما) عين ما سيحدث بعده أو غيره. والأول باطل، لأن الذي حدث الآن، فهو موجود الآن. والذي سيحدث بعد ذلك ما حدث الآن فهو معدوم الآن فلو كان هذا هو عين ذلك لكان الشيء الواحد موجودا معدوما معا. وهو محال.

فثبت: أن الذي حدث الآن مغاير لما سيحدث بعد ذلك، وأن الذي حدث الآن فقد حدث دفعة، وأن الذي سيحدث بعد ذلك لم يحدث فيه شيء البتة. فثبت: أن الحدوث على سبيل التدريج فى الشيء الواحد محال فى العقول.

والتعريف الثاني للحركة: ما ذكره الحكيم: «أرسطاطاليس» فقال:

الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة. وتقريره: أن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم، والشيء اذا كان ممكنا ثم صار موجودا فذلك الوجود كمال له فالحركة اذن من الكمالات لكنها تفارق سائر الكمالات من حيث انه لا حقيقة لها، الا التأدى الى الغير.

وما كان كذلك فله خاصتان:

ج ٢، ص: ٣٨

إحداهما: أنه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول، ليكون هذا التأدى تأديا اليه.

والثانية: ان ذلك التأدى ما دام باقيا، فانه (أن) بقى منه شيء بالقوة، فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل، اذا لم يصل الى المقصود وما دام كذلك فقد بقى من كونه متحركا أمر بالقوة فثبت أن هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منه شيء بالقوة، وبأن لا يكون ما هو

المطلوب من الحركة حاصلا بالفعل.
وأما سائر الكمالات فلا يحصل فيها واحد من هذين الوصفين.
فان الشيء اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل، فحصول المربعية من حيث هو هو، لا يوجب أن يستعقب شيئا آخر. وأيضا: فعند حصولها لا يبقى فيها شيء بالقوة.
واذا عرفت هذا فنقول: الجسم اذا كان فى مكان وهو ممكن الحصول فى مكان آخر ففيه امكان أمرين: أحدهما: امكان حصوله فى ذلك المكان الآخر. والثاني: امكان التوجه اليه. فهذان أمران اذا حصلا كانا كمالين. لكن التوجه اليه مقدم على الوصول اليه، والا لكان ذلك الوصول دفعة لا على التدريج. وقد فرضناه حاصلا، فثبت: أن هذا التوجه كمال أول للشيء الذي هو بالقوة، لكن لا من كل وجه. فان الحركة تكون كمالا للجسم، لا من حيث انه جسم، ولا من حيث انه انسان، وانما هو كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة. فالحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة.
***
واعلم: أن هذا البيان لطيف دقيق، الا أن السؤال عليه قائم من وجوه:
الأول: ان هذا التعريف للشيء بما هو أخفى منه، لأن كل انسان عاقل يدرك ببديهة العقل التفرقة بين كون الشيء متحركا وساكنا، والأمور التي ذكرتموها لا يتصورها انسان، الا الأذكياء من الناس. وتعريف الواضح بالخفى مستنكر فى المنطق.
ج ٢، ص: ٣٩
والثاني: انه لا يمكنكم بيان كون الحركة كمالا أولا، إلا اذا بينتم، أن هذا الحدوث لا يكون دفعة بل يكون يسيرا يسيرا. فصار هذا التعريف محتاجا الى تقدم العلم بأن الشيء قد يحدث يسيرا يسيرا، فان كان تصور الحدوث على سبيل التدريج متوقفا على تصور أصل الحركة على ما يقوله أصحاب هذا «الحكيم» فقد فسد هذا التعريف. وان لم يتوقف عليه، فحينئذ يكون تعريف الحركة خروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا، أولى.
الثالث: ان الجسم حال كونه متحركا هل هو فى المكان أم لا؟ فان لم يكن فى المكان، مع أنه جسم متحيز فذلك محال، وان كان فى المكان فهل هو فى المكان الذي انتقل عنه أو فى مكان آخر؟ فان كان الأول فهو بعد لم يتحرك، وان كان الثاني فحينئذ لا معنى لكونه متحركا، ألا أنه حصل فى مكان بعد أن كان حاصلا فى مكان آخر، فيرجع حاصل القول الى انه عبارة عن حصولات متوالية فى أحياز متلاحقة، وحينئذ لا تكون الحركة كمالا أولا، يتبعه كمال ثانى. بل هو عين ذلك الذي سميتموه بالكمال الثاني، ولا يبقى لهذا الذي سميتموه بالكمال الأول معقول ومحصول البتة.
والتعريف الثالث للحركة: ما ذكره الامام «أفلاطون» الالهى.
وهو أن الحركة عبارة عن الخروج عن المساواة. ومعناه: كون الجسم بحيث لا يفرض له آن من الآنات، الا وحاله فى ذلك الآن خلاف حاله قبل ذلك وبعده.
والتعريف الرابع للحركة: ما ذكره «فيثاغورس» وهو أن الحركة عبارة عن الغيرية. وهذا قريب مما ذكره «أفلاطون» لأنه اذا كان حاله فى كل آن يفرض مخالفا لحاله قبل ذلك الآن، كانت هذه الأحوال المتعاقبة المتتالية أمورا متغايرة. فأفلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة، وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية. والمقصود من الكل: واحد.
والتعريف الخامس للحركة: ما ذكره المتأخرون وهو أنها عبارة عن الحصول الأول فى الحيز الثاني. وتقرير هذا الكلام سيأتى عن قريب على سبيل الاستقصاء.
ج ٢، ص: ٤٠
قال الشيخ: «سواء كان تلك الحال أينا أو كيفا أو كما أو وضعا. كالشيء يكون على وضع فى مكانه لم يكن قبله ولا بعده فيه، ولا يفارق كلية مكانه» التفسير: لما ذكر حد الحركة وحقيقتها، بين فى هذا الفصل: أن الحركة لا تقع الا فى هذه المقولات الأربع. وهى الأين والكيف والكم والوضع فههنا نفتقر الى بيان أمرين: أحدهما: أن هذه المقولات الأربع قابلة للحركة.
والثاني: أن ما سواها غير قابل للحركة.
أما

الأمر «٨» الأول ففيه أربع مسائل:
المسألة الأولى فى تقرير الحركة فى الأين
وهى المسماة بالنقلة.
اعلم: ان الجسم اذا حصل فى حيز فكونه حاصلا فى ذلك الحيز لا يقبل التفاوت. وذلك لأنه اما أن يكون حاصلا فيه، واما أن لا يكون حاصلا فيه، وليس بين حصوله فيه واسطة. ولا يقال: انه اذا خرج عنه بعضه، وبقى فيه بعضه، كان ذلك واسطة. لأنا نقول: هو عبارة عن جموعه. فاذا لم يبق فى ذلك الحيز بعضه، فمجموع ذلك التمكن ما بقى فى ذلك المكان كما كان. فثبت: أنه لا واسطة بين هذين القسمين البتة.
واذا ثبت هذا وجب أن يكون حدوث هذا الحصول، وحدوث اللاحصول دفعة. ولا يمكن أن يكون ذلك على سبيل التدريج البتة.
واذا عرفت هذا فنقول: الجسم ما دام يكون حاصلا فى ذلك الحيز، فانه لا يكون متحركا. فاذا صار لا حاصلا فيه فحدوث هذا اللاحصول انما يكون دفعة. ففى الآن الذي هو أول آنات اللاحصول، لا بد وأن يكون قد حصل فى حيز آخر. ثم الكلام فيه كما فى الأول، وحينئذ يرجع
ج ٢، ص: ٤١
حاصل الكلام الى أن الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة فى أحياز متلاحقة.
وهذا هو المراد من قولنا: الحركة عبارة عن الحصول الأول فى الحيز الثاني. وهذا كلام معقول مفهوم، الا أنه يتوجه عليه سؤالان:
الأول: حصول الجسم فى الحيز الثاني نهاية الحركة ومقطعها، وانما الحركة هو انتقاله فى الحيز الأول الى الحيز الثاني.
السؤال الثاني: هو أنه لو كانت الحركة عبارة عن هذه الحصولات المتعاقبة، وكل واحد منها لا يقبل القسمة. ولو كان الأمر كذلك لوجب أن يكون الجسم مركبا من أجزاء كل واحد منها لا يقبل القسمة. وذلك يوجب القول بالجوهر الفرد.
والجواب عن السؤال الأول: انه لا معنى لانتقال الجسم من حيز الى حيز الا هذا الذي ذكرناه. وهو أنه كان حاصلا فى الحيز الأول، ثم صار حاصلا فى الحيز الثاني، وليس بين هذين الحصولين فى هذين الحيزين متوسط البتة. وما ذكرتموه من أن الانتقال من الحيز الأول الى الحيز الثاني مغاير للحصول له فى الحيز الثاني، فهو عمل الوهم الكاذب والخيال الباطل. وذلك مما لا يلتفت اليه.
والذي يقوى هذا الكلام ويقطع مادة هذا الخيال: أنا نقول: انه حال كونه متحركا، هل هو حاصل فى حيز أم لا؟ لم يكن حاصلا فى حيز البتة مع كونه متحيزا أو جسما. فهذا عجيب. وان حاصل فى حيز فهو حاصل فى حيز غير معين، أو فى حيز معين. والأول باطل، لأن ما لا تعين له فى نفسه فهو غير موجود، وما لا يكون موجودا، امتنع حصول الجسم فيه.
فثبت: أنه حال كونه متحركا لا بد وأن يكون حاصلا فى حيز معين.
وذلك يبطل قولهم: انه حال كونه متحركا لا يكون حاصلا فى الحيز. ولهذا التحقيق قال المحققون: الخروج عن الحيز الأول عبارة عن الدخول فى الحيز الثاني.
وأما الجواب عن السؤال الثاني وهو أنه متى كانت الحركة عبارة عن هذه الحصولات المتعاقبة، وجب أن يكون القول بالجوهر الفرد حقا:
فهذا الكلام حق لا دافع له.
ج ٢، ص: ٤٢
المسألة الثانية فى (قبول الكم للزيادة والنقصان)
اعلم: أن قولنا: الكم يقبل الزيادة والنقصان (هو) بناء على أن الكمية عرض قائم بالجواهر. وقد عرفت فى فصل قاطيغورياس: أن ذلك لم يثبت بالدليل. وأما الآن فانا نسلم هذا الأصل، وننظر فى هذا الفرع. قالوا: الحركة فى الكم تقع على وجهين: أحدهما: التخلخل والتكاثف. والثاني: النمو والذبول.
أما النوع الأول وهو التخلخل والتكاثف: فقالوا: المراد من التخلخل: هو أن يزداد مقدار الجسم من غير أن ينضم اليه من الخارج شيء ومن غير أن يحدث فى داخله شيء من الفرج. والتكاثف هو ان ينتقص مقدار الجسم من غير أن ينفصل عنه شيء، ومن غير أن يحدث فى باطنه شيء من الاكتناز.

واحتجوا على صحة هذا المذهب: بأمرين الأول: قالوا: انه ثبت أن المقدار حال فى محل، وأن ذلك المحل من حيث هو هو، لا مقدار له ولا حجمية له. واذا كان كذلك كانت نسبة ذلك المحل الى جميع المقادير على السوية، وكما يقبل القدر الكبير، وجب أن يكون هو بعينه قابلا. للقدر الصغير، وبالعكس. ولقائل أن يقول:

لا نسلم أن المقدار حال فى محل. ودلائلكم على ذلك قد سبق ابطالها.

سلمنا ذلك. لكن لا يلزم من هذا القدر صحة مطلوبكم. وذلك لأن مقدار الفلك المعين حال فى هيولى «٩» elyH لا مقدار لها فى حد ذاتها، مع أن توارد المقادير المختلفة على الفلك ممتنع. فكذا هاهنا.

والثاني: قالوا: الماء اذا سخن فى الآنية المسدودة الرأس، فانها تنشق وما ذاك الا أن مقدار الماء الذي كان فى داخل الآنية ازداد، فانشقت الآنية.

ج ٢، ص: ٤٣

ولقائل أن يقول: لم قلتم: أن السبب ما ذكرتم؟ ولم لا يجوز أن يكون السبب فيه شيئا آخر مجهولا عندنا وعندكم؟ أو نقول: لم لا يجوز أن يقال أن أجزاء النارية والهوائية نفذت فى جرم الماء، فازداد جرم الماء لهذا السبب، ولهذا المعنى انشقت الآنية. أو نقول: لم لا يجوز أن يقال:

الأجزاء المائية لما سخنت تصاعدت، وذهب كل جزء منها الى جانب آخر، فلما قوى هذا المعنى عرض انشقاق الآنية؟

ثم نقول: الذي يدل على فساد هذا المذهب وجوه:

الحجة الأولى: أنا بينا انه يمتنع أن يكون المقدار حالا فى محل، بل هو جوهر قائم بنفسه فزواله يكون فناء لذلك الجسم المخصوص.

الحجة الثانية: ان نسبة المادة الى المقادير الصغيرة والكبيرة، لما كانت على السوية، كان بقاء الجسم على مقداره المخصوص ممكنا متساويا، والممكن المتساوى لا يكون دائما ولا أكثريا. فيلزم أن يكون بقاء كل جسم على مقداره المعين غير دائم وغير أكثرى.

الحجة الثالثة: ان الآنية اذا كانت ضيقة الرأس، ثم مصصناها وبالغنا فى المص، فانها ربما انكسرت الى الداخل. ومذهبكم أنها انما انكسرت لأنه بالمص خرج بعض ما كان فيها من الهواء، الى أن صار بحيث لو خرجت البقية لزم الخلاء. ولو كان التخلخل على الوجه الذي ذكرتم ممكنا، لوجب أن لا تنكسر القارورة البتة، اذا مصصنا بعض ما كان فيها من الهواء، فالقدر الباقى ينبسط ويصير داخل القارورة بذلك المنبسط مملوءا. فاذا مصصنا مرة أخرى بعض ذلك المنبسط، صارت البقية منبسطة مرة أخرى. وعلى هذا التقدير لا يلزم الخلاء البتة، فوجب أن لا تنكسر القارورة البتة.

الحجة الرابعة: ان الجسم اذا زاد مقداره فانما يعلم أن القدر الزائد ذات قائمة بالنفس، فالقول بأن الزائد مجرد الصفة مكابرة فى البديهيات.

وأما النوع الثاني من الحركة فى الكم. وهو النمو والذبول.

فههنا قد سلموا أن النمو لا يحصل، الا اذا اتصلت أجزاء الغذاء بالمغتذى،

ج ٢، ص: ٤٤

وأن الذبول لا يحصل الا عند انفصال بعض الأجزاء عنه. فان كان المراد من هذه الحركة هو هذا الاتصال وهذا الانفصال، فهذا معقول. وان كان المراد غيره، فهو غير معلوم.

المسألة الثالثة فى (بيان الحركة فى الكيف)

اعلم: أن الحركة فى الكيف هو مثل أن يظهر الضوء الضعيف فى الصبح، ثم لا يزال يتزايد ويقوى الى أن يظهر الضوء الكامل.

ومثل أن يأخذ الحصرم فى الحموضة الى الحلاوة قليلا قليلا، الى أن تحصل الحلاوة الكاملة.

واعلم: أن هذا وان كان كما قالوه فى ظاهر الأمر الا أنه فى الحقيقة عبارة عن كيفيات متعاقبة وكل واحد منها فهو فى نفسه لا يقبل الأشد والأضعف. وبرهانه: أن الضوء اذا ازداد. فهل حصل عند الازدياد شىء أو لم يحصل؟ فان لم يحصل البتة فهو عند الازدياد كما هو قبل الازدياد. هذا خلف. وان حصل أمر زائد فهذا الذي حصل الآن (هل) هو عين ما كان حاصلا قبل ذلك أو غيره؟ فالأول محال، لأن الذي حدث الآن ما كان حاصلا قبل ذلك والذي كان موجودا قبل ذلك كان حاصلا قبل ذلك فلو كان هذا الذي حدث الآن، عين ما كان حاصلا قبل ذلك، لزم أن يصدق على الشىء الواحد انه كان حاصلا قبل ذلك وانه ما كان حاصلا

قبل ذلك. وهذا محال.
وأما ان كان هذا الذي حدث الآن شيئا مغايرا لما كان حاصلا قبل ذلك فهذا الذي حدث الآن له ماهية مخصوصة والذي كان حاصلا قبل ذلك له أيضا ماهية مخصوصة. فهما ماهيتان حدثتا وتعاقبتا. فثبت: أن هذا الذي يظن به فى الظاهر أنه يتزايد ويتكامل قليلا قليلا، فان معناه فى الحقيقة يرجع الى تعاقب ماهيات مختلفة فى آنات متعاقبة. وذلك أيضا يوجب القول بالجوهر الفرد.
ج ٢، ص: ٤٥
المسألة الرابعة فى (جسم الفلك)
قد ذكرنا: أن الوضع عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين تلك الأجزاء الحاصلة فيه من النسب. واذا عرفت هذا فنقول الفلك جسم يمكن فرض الأجزاء الكثيرة فيه. وحينئذ يكون لكل واحد من تلك الأجزاء نسبة مخصوصة الى سائر الأجزاء وأيضا يكون لكل واحد من تلك الأجزاء نسبة مخصوصة الى الأمور الخارجة عنه فنقول اما النسب الحاصلة بين أجزائها فانها لا تبطل لما ثبت أن الخرق على الفلك محال. وأما النسب الحاصلة بين أجزائها وبين الأمور الخارجة عنها، فانها تتبدل بسبب حركة الفلك على الاستدارة. ولا معنى للوضع الا الهيئة الحاصلة بسبب مجموع هاتين النسبتين. واذا حصل التبدل فى العلة، فقد حصل التبدل أيضا فى المعلول.
وهذا هو اثبات الحركة فى الوضع.
***
واذ قد لخصنا الكلام فى هذه المباحث، فلنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب:
أما قوله: الحركة التي من كم الى كم تسمى حركة نمو وتخلخل، أن كان الى زيادة، وتسمى حركة ذبول أو تكاثف، ان كان الى نقصان.
فاعلم: أن عندهم الكم يقبل الزيادة والنقصان. والزيادة تارة تكون بالتخلخل وتارة بالنمو. وطريق الحصر أن يقال: ازدياد الكم أما أن يكون بسبب انضمام شيء من الخارج اليه وهو حركة النمو أو لا بهذا السبب وهو حركة التخلخل. وأيضا: انتقاص الكم أما أن يكون بسبب انفصال شىء عنه وهو الذبول، أولا بهذا السبب. وهو التكاثف.
وأما قوله: الحركة التي من كيف الى كيف تسمى استحالة مثل الاسوداد والابيضاض. فاعلم: أنا قد تكلمنا فى وقوع الحركة فى الكيف.
ج ٢، ص: ٤٦
وهاهنا دقيقة لا بد من الوقوف عليها، وهى: أن السواد والبياض غير، والاسوداد والابيضاض غير، فالسواد والبياض من مقولة الكيف، والاسوداد والابيضاض هو الحركة. فان الاسوداد عبارة عن صيرورة الجسم متصفا بالسواد، بعد أن لم يكن كذلك. وهذه الموصوفية المخصوصة هى الحركة فى السواد، واتصاف الجسم بالسواد، يكون أمرا مغايرا لنفس السواد. وهذا هو المراد من قوله: مثل الاسوداد والابيضاض.
وأما قوله: والحركة التي من أين الى أين تسمى نقلة. فهذا منه اشارة الى أن هذه الحركة ليست عبارة عن الحصول فى الأين الثاني، بل هى عبارة عن الانتقال من الأين الأول الى الاين الثاني. وقد علمت ما فى هذا المقام من الصعوبة.
وأما قوله والحركة الوضعية هى التي من وضع الى وضع، والجسم فى مكانه الواحد مثل الاستدارة على نفسه. فهذا منه اشارة الى ما قررناه من اثبات الحركة الوضعية.
المسألة الخامسة فى بيان أن التغير الذي يكون دفعة لا يسمى حركة
قال الشيخ: «وكل تغير دفعة، فانه لا يسمى حركة» التفسير: قد ذكرنا أن خروج الشيء من القوة الى الفعل عندهم. قد يكون دفعة وقد يكون بالتدريج. فالأول يسمى كونا لما حدث وفسادا، لما عدم. والثاني هو المسمى بالحركة. وقد ذكرنا ما فيه من السؤالات.
المسألة السادسة فى الفرق بين الحركة والتحريك والمتحرك
قال الشيخ: «كل حركة تصدر عن محرك من متحرك، فهى بالقياس الى ما فيه تحرك، وبالقياس الى ما عنه تحرك»
ج ٢، ص: ٤٧
التفسير: ظاهر هذا الكلام مشعر بأن الحركة اذا أخذت بالقياس الى المحرك، فهى تحريك. واذا أخذت بالقياس الى المتحرك فهو التحرك.

وهذا الكلام باطل. و «الشيخ» نقل هذا المذهب فى الفصل الأول من المقالة الثانية من السماع الطبيعى من كتاب «الشفاء» عن قوم ثم بالغ فى ابطاله، ولا أدرى كيف اختاره فى هذا الكتاب؟
قال فى «الشفاء» : «ثم من المشهور أن الحركة والتحريك والتحرك شيء واحد، فاذا أخذت الحركة باعتبار نفسها كانت حركة، واذا أخذت بالقياس الى ما فيه سمى تحركا واذا أخذت بالقياس الى ما عنه سميت تحريكا» ثم انه بالغ فى ابطال هذا الكلام وأطنب.
وأنا أقول: الذي يدل على فساد هذا المذهب: أن التحريك عبارة عن كون الفاعل مؤثرا فى وجود الحركة. ومؤثرية الشيء فى وجود الحركة مغايرة لنفس الحركة. ويدل عليه وجوه:
الأول: ان مؤثرية الشيء فى شيء آخر صفة لمؤثر، وذلك الأثر قد يكون صفة للمؤثر.
الثاني: انه يصح أن نعقل ذات الأثر مع الشك فى أن ذلك المؤثر هل أثر فيه أم لا، والمعلوم غير المشكوك.
الثالث: ان مؤثرية الشيء فى الشيء نسبة مخصوصة بين ذات المؤثر وذات الأثر. والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما.
الرابع: ان المؤثرية فى السواد، والمؤثرية فى البياض، والمؤثرية فى الجوهر: متساوية فى كون الكل مؤثرية. وخصوص كون الأثر سوادا وبياضا وجوهرا، غير مشترك فيه. فالمؤثرية مغايرة للأثر.
فثبت: أن الحركة غير التحريك. وبهذا الدليل عينه يظهر أن الحركة غير التحرك، وهو قبول الحركة.
واعلم: ان هذه المسألة ضعيفة أيضا. وحاصلها يرجع الى أن كون المؤثر مؤثرا فى الأثر وكون القابل قابلا للأثر. هل هو نفس ذلك الأثر؟ ولنا فيه أبحاث طويلة. والذي ذكرناه كاف فى هذا المختصر.
ج ٢، ص: ٤٨
المسألة السابعة فى أقسام الحركات
قال الشيخ: «كل محرك لمتحرك فاما أن يكون قوة فى جسم وأما أن يكون شيئا خارجا وتحرك بحركته فى نفسه. مثل الذي تحرك بالمماسة، وينتهى المحركون والمتحركون فى كل ترتيب الى محرك غير متحرك، لاستحالة توالى أجسام متحركة يحرك بعضها لبعض الى ما لا نهاية له» التفسير: هذا الفصل شديد الالتباس عندى. وتلخيصه بحسب الممكن: أن يقال: كل متحرك فلا بد له من محرك وذلك المحرك اما أن يكون قوة موجودة فيه، واما بأن يكون شيئا مباينا عنه. ثم هذا المباين اما (ان) يحرك غيره بأن يتحرك أو لا فى نفسه، ثم يحرك ذلك المتحرك، مثل انا اذا أردنا تحريك جسم باليد فانا نحرك اليد أولا ثم بواسطة تحريك اليد نحرك ذلك الجسم. واما أن يكون هذا المباين تحرك بأن لا يتحرك فى نفسه، نخرج من هذا التقسيم أقسام ثلاثة:
(أما) القسم الأول، فان «الشيخ» لم يتعرض اليه البتة. وأما القسم الثاني، فقد قال فيه: ان هذه الأشياء الى أن تتحرك أولا ثم تحرك غيرها ثانيا لا بد من انتهائها الى محرك غير متحرك، والا لزم القول باثبات أجسام متحركة، يحرك بعضها البعض الى ما لا نهاية له.
ولقائل أن يقول: لا يلزم من فساد القسم الثاني تعين القسم الثالث، بل متى فسد القسم الثاني، بقى الحق. أما القسم الأول أو القسم الثالث. وذلك لأن الاقسام المذكورة ثلاثة. ولا يلزم من فساد الواحد منها تعين الثالث لأن يكون حقا. وأيضا: فهب أنه صح هذا الكلام، الا أنه لم يظهر عندى أن الغرض من ذكر هذه المقدمة تقرير أى المطالب؟ فبقى هذا الكلام مهملا غفلا.
ج ٢، ص: ٤٩
الفصل الثالث فى بيان تناهى الأبعاد
قال الشيخ: «لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام، ولا بعد من الأبعاد، ولا خلاء ولا ملاء، ولا عدد له ترتيب فى الطبع: موجودا بالفعل بلا نهاية. وذلك لأن كل غير متناه، يمكن أن يفرض فى داخله، ويفرض أبعد منه فى بعض الجهات حد آخر، فاذا توهمنا بعدا يصل بين الحدين مختارا الى غير النهاية، لم يخل اما أن يكون ما يبتدئ من الحد الثاني لو أطبق فى الوهم على ما يبتدى من الحد الأول لحاذاه وساواه، ولم يفضل أحدهما على الآخر، أو فضل وكل ما لو أطبق على شيء ولم يفضل عليه، فليس بانقص ولا أزيد منه وكل ما هو مساو لما بعد عن الحد الثاني، فهو أنقص مما هو مساو لما بعد عن الحد الأول، فيكون ما هو مساو أنقص. هذا خلف. وأن فضل فهو متناه. والفضل متناه.
فالجملة متناهية، فاذن لا يمكن أن نفرض بعد غير متناه فى خلاء أو ملاء.

وهذا القول فى الأعداد التي لها ترتيب فى الطبع، بل الأمور التي لا نهاية لها، هى فى العدم ولها قوة وجود. وكل ما يحصل منها فى الوجود يكون متناهيا» التفسير: نقول: احتج «الشيخ» على تناهى الأبعاد فى هذا الكتاب بدليلين:
(البرهان) الأول (على وجوب تناهى الأبعاد) :
هو (هذا) الذي نقلناه وتقريره: هو أنا نفرض خطا لا نهاية له، ولنفرض فيه مقطعا. فهو من ذلك المقطع الى ما لا نهاية له: خط،
ج ٢، ص: ٥٠
ونضم اليه من هذا الطرف المتناهى شبرا آخر. فهو مع هذا الشبر الى ما لا نهاية له خط آخر. ولا شك أن هذا الثاني أزيد من ذلك الأول بهذا الشيء، ثم ليطبق الناقص على الزائد من هذا الطرف المتناهى، فان لم يظهر المفضل من الطرف الآخر، لزم أن يكون الزائد مساويا للناقص.
وهو محال. وان ظهر الفضل، فقد انقطع الناقص فيكون متناهيا.
والزائد زائد عليه بشبر واحد وهو متناه. والمتناهى مع المتناهى متناه.
فيلزم أن يكون الكل متناهيا. هذا تمام هذا البرهان.
فان قيل: السؤال على هذا الكلام من وجوه:
الأول: تطبيق طرف الجملة الزائدة على الجملة الناقصة، لا يمكن الا بطريقتين:
إحداهما: أن يحدث الخط الناقص حتى يصل طرفه الى طرف الخط الزائد.
والثاني: أن يدفع الخط الزائد حتى يصل طرفه الى طرف الخط الناقص. لكن الجذب والدفع لا يعقل الا اذا كان الجانب المجذوب عنه والمدفوع اليه، متناهيا. لأن على تقدير أن يكون غير متناه، فليس هناك موضع فارغ حتى يدفع اليه أو يجذبه عنه. فثبت:
أن هذا التطبيق لا يمكن الا بالجذب أو الدفع. فثبت: أنهما لا يعقلان الا فى الخط المتناهى. فثبت: أن هذا التطبيق لا يمكن فرضه الا اذا كان الخط المجذوب عنه والمدفوع اليه متناهيا. فلو أثبتنا كون الخط متناهيا بواسطة هذا التطبيق، لزم الدور. وانه فاسد.
السؤال الثاني: مذهب الفلاسفة: أن النفوس الناطقة المفارقة عن الأبدان لا نهاية لها. مع أن دليل الزيادة والنقصان حاصل فيها. فان جملة النفوس التي كانت موجودة قبل هذا (الزمان) بمائة سنة، أقل عددا من جملة النفوس التي هى موجودة فى هذا الزمان بمقدار العدد الذي حدث من النفوس فى هذا المائة سنة. وحينئذ نقول: عدد الجملة الناقصة ان كل مثل عدد الجملة الزائدة، كان الزائد مساويا للناقص. هذا خلف. وان كان أقل منه لزم بأن يكون عدد الجملة الناقصة
ج ٢، ص: ٥١
متناهيا، والفضلة متناهية. فالجملة متناهية. مع أنها عند الحكماء غير متناهية.
السؤال الثالث: الحوادث الماضية من زمان الطوفان الى الأزل، أقل من الحوادث الماضية من زماننا هذا الى الأزل، بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان، وحينئذ تجرى تلك الحجة فيها، فيلزم أن يكون للحوادث أول غير مقبول عند القوم.
السؤال الرابع: ان استمرار وجود الله من الأزل الى هذا الزمان الذي نحن فيه، أزيد من استمرار وجوده من الأزل الى زمان الطوفان، بما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان. وحينئذ تجرى تلك الحجة المذكورة فيه. وذلك يوجب أن يحصل لدوام وجود الله تعالى أول وبداية- تعالى الله عنه- السؤال الخامس: ان تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها، أقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها. وما كان أقل من غيره فهو متناه، فيلزم أن يكون غير المتناهى متناهيا. هذا خلف.
السؤال السادس: المدة التي انقضت من الأزل الى زمان الطوفان، أقل من المادة المنقضية من الأزل الى هذا الزمان، بما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان. وحينئذ نذكر فيه طريقة التطبيق. ويلزم أن يقال:
المدة المنقضية من الأزل الى الآن، يكون لها أول، فيكون الأزلى له أول.
هذا خلف.
لا يقال: المدة والزمان لهما أول عندنا. لأنا نقول: لا شك أن البارى متقدم على العالم تقدما لا أول له. وذلك التقدم ليس الا بالمدة.
لأنا لا نريد بالمدة الا امتداد الوجود، وحينئذ يعود السؤال.
ج ٢، ص: ٥٢

فان قالوا: عندنا البارى تعالى متقدم على العالم، لا بالمدة الموجودة بل بالمدة المقدرة. نقول: هذا الكلام فاسد، وبتقدير صحته، فالسؤال «١» الذي ذكرناه باق.

أما الأول فلأن البارى لما كان متقدما على وجود العالم، كان امتداد وجود البارى حاصلا قبل حصول العالم، وكان امتداد عدم العالم حاصلا قبل وجود العالم. وكان هذا الامتداد محققا لا مقدرا. واما أن بتقدير صحته، فالسؤال باق. وذلك لأن السؤال الذي ذكرناه يوجب أن يكون لتلك المدة المقدرة أول، وحينئذ يلزم حدوث ذات الله تعالى.

وأنه محال.

السؤال السابع: صحة حدوث الحوادث، لا أول لها. اذ لو كان لتلك الصحة أول، لكان الحاصل قبل ذلك الأول هو الامتناع الذاتى، فيلزم أن يقال: العالم انتقل من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى.

وهو محال. فثبت: أنه لا أول لصحة حدوث الحوادث. ثم نقول:

صحة حدوث الحوادث من الأزل الى الطوفان، أقل من صحتها من الأزل الى هذا الزمان بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ تعود فيه طريقة التطبيق، فيلزم أن يكون لصحة حدوث الحوادث أول، مع أنا بينا أن ذلك محال.

السؤال الثامن: لنفرض جملة متناهية من الأشياء. ونقول: جملة معلومات الله سبحانه بدون هذه الجملة المتناهية أقل من جملة معلوماته مع هذه الجملة المتناهية. والناقص متناه، والفضلة متناهية. فجملة معلومات الله تعالى متناهية.

وهذا باطل بالاتفاق بين المتكلمين والفلاسفة.

أما عند المتكلمين. فلأن معلوماته تعالى غير متناهية.

وأما عند الفلاسفة. فلأن الماهيات النوعية معلومة لله تعالى مع أنها غير متناهية فان أحد أقسام الماهيات الطبائع النوعية العددية وهى غير متناهية.

ج ٢، ص: ٥٣

السؤال التاسع: معلومات الله تعالى أزيد من مقدوراته، مع أنه لا نهاية لكل واحد منهما.

السؤال العاشر: صحة حدوث الحوادث من وقت الطوفان الى الأبد الذي لا آخر له أزيد من صحة حدوثها من وقتنا هذا الى الأبد الذي لا آخر له ونعيد فيه طريقة التطبيق، فيلزم اثبات آخر لهذه الصحة.

وذلك محال. لأنه لا يقول به أحد. والا يلزم «٢» أن ينقلب الشيء عند حصول ذلك المقطع من الامكان الذاتى، الى الامتناع الذاتى. وهو محال.

السؤال الحادى عشر: لنأخذ العدد من الواحد الى ما لا نهاية له من مراتب الزيادات أيضا جملة أخرى. ونقابل المرتبة الأولى من هذه الجملة بالمرتبة الأولى من تلك الجملة، والثانية من هذه بالثانية من تلك. وهكذا على الترتيب فان لم تظهر الفضلة كان الزائد مساويا للناقص وان ظهرت لزم التناهى فى آخر المراتب، فيلزم أن يكون للعدد فى جانب الزيادة نهاية وذلك محال فى بديهة العقل.

السؤال الثاني عشر: الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة. وهلم جرا الى ما لا نهاية له من الأمور النسبية.

ثم نقول: لا شك أن مجموع هذه النسب مع اسقاط عشر مراتب منها، أقل من هذا المجموع بدون ذلك الاسقاط، فوجب أن يكون مجموع هذه النسب متناهيا، مع أنا بينا أنها غير متناهية. هذا خلف.

الجواب أما السؤال الأول فجوابه: أن نقول: لا حاجة فى التطبيق المذكور الى الجذب والدفع بل يكفينا بناء الدليل على التطبيق بحسب المراتب العقلية. وبيانه: أنا نقابل الشبر الأول من الجملة الزائدة بالشبر الأول من الجملة الناقصة والشبر الثاني من تلك الجملة بالشبر الثاني من هذه الجملة. والمراد من هذا التقابل. هو: أنه كما أن ذلك الشبر هو الشبر الأول من تلك الجملة، فكذلك هذا الشبر هو الشبر الأول من هذه الجملة.

ج ٢، ص: ٥٤

واذا عرفت هذا فنقول: مرادنا من التطبيق المذكور هذا القدر.

ومعلوم: أن هذا لا يحتاج فى ثبوته الى الجر والدفع. وحينئذ نقول:

أما أن يحصل فى مقابلة كل مرتبة من المراتب الحاصلة فى الجملة الزائدة مرتبة تساويها فى الجملة الناقصة أو لا تكون كذلك. فان كان

الأول لزم أن يكون الزائد مساويا للناقص، وان كان الثاني فحينئذ تصير الجملة الناقصة متناهية، والفضلة أيضا متناهية. فتكون الجملة متناهية لا محالة.

ولقائل أن يقول: انا اذا أخذنا مراتب الأعداد من الواحد الى ما لا نهاية له فى طرف الزيادة جملة. وأيضا: أخذنا مراتب الأعداد من العاشر الى ما لا نهاية له فى طرف الزيادة. جملة أخرى. ثم قابلنا الأول من هذا بالأول من ذاك والثاني من هذا بالثانى من ذاك. فعلى هذا التقدير يلزم القول بكون الأعداد متناهية فى طرق الزيادة. وان هذا محال.

وأجيب أن يجيب فيقول: الفرق بين البابين أن هاهنا الأجسام التي لا نهاية لها لما كانت موجودة كانت الأشياء التي لا نهاية لها موجودة، وحينئذ يحصل التطبيق بحسب المراتب فى نفس الأمر. بخلاف مراتب الأعداد، فانه لا وجود لها فى الخارج. وذلك ظاهر. ولا فى الذهن لأن الذهن لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على التفصيل. واذا كان لا وجود لهذه المراتب غير المتناهية فى الأعداد، ولا «٣» جرم لا يحصل التطبيق فيها فى نفس الأمر، لم «٤» يلزم تناهيها. فظهر الفرق.

(وأما) السؤال الثاني: وهو المعارضة بالنفوس الناطقة. فجوابه:

أن الحكماء قالوا: كل ماله ترتيب فى الطبع أو فى الوضع، فدخول ما لا نهاية له فيه محال. وكل ما لا يكون كذلك، فدخول ما لا نهاية له فيه غير ممتنع. والنفوس الناطقة ليس فيها ترتيب لا فى الوضع ولا فى الطبع. فظهر الفرق.

قال بعض المتكلمين: هذا الجواب فى غاية الضعف. لأن هذا الدليل مداره على حرف واحد. وهو أن الجملة الناقصة تنقطع حال ما تكون

ج ٢، ص: ٥٥

الجملة الزائدة باقية. وذلك يقتضى كون الجملة الناقصة متناهية، والفضلة أيضا متناهية، فوجب أن تكون الجملة متناهية. وهذا الحرف قائم.

سواء كان لتلك الجملة ترتيب فى الطبع- كما فى العلل- أو فى الوضع- كما فى الأبعاد- أولا فى الطبع ولا فى الوضع- كما فى النفوس- واذا كان وجه الدليل قائما فى الكل، كان الضابط الذي ذكرتموه عبثا ضائعا.

هذا منتهى ما وصل الينا فى هذا المقام.

ونقول: هذا الضابط الذي ذكره الحكماء معتبر جدا. وتقريره:

أنه لما انطبق الشبر الأول من الجملة الزائدة على الشبر الأول من الجملة الناقصة، استحال أن ينطبق الشبر الثاني من الجملة الزائدة على الشبر الأول من الجملة الناقصة، لأنه لما تقابل الأول بالاول، وجب أن نقابل الثاني بالثانى، حتى يكون التطبيق بحسب مراتب الأعداد حاصلا.

واذا كان كذلك وجب انتهاء الجملة الناقصة الى الانقضاء والعدم.

وذلك يوجب كونها متناهية.

وهذا تقرير هذه الحجة فى العدد الذي له ترتيب فى الطبع.

وأما العدد الذي له ترتيب فى الوضع «٥» . فكذلك أيضا. لأن المعلول الأخير من الجملة الزائدة مقابل بالمعلول الأخير من الجملة الناقصة والثاني بالثانى والثالث بالثالث. واذا كان الأمر كذلك، فلا بد من الانتهاء الى واحد حاصل فى الجملة الزائدة، لا يوجد فى الجملة الناقصة ما يساويه فى المرتبة. وذلك يوجب الانتهاء.

وأما الكثرة التي لا يحصل فيها ترتيب فى الوضع ولا فى الطبع.

فهذا المعنى غير حاصل فيه. لأنا اذا قلنا هذه الجملة أنقص من تلك الأخرى، وكل ما كان أنقص من غيره فهو متناه. فان عنيا بكونها متناهية أنه قد حصل فى غيرها ما لم يحصل فيها، فحينئذ يصير معنى كونها متناهية هو أنها أنقص من غيرها، وحينئذ يصير الأكبر عين الأوسط فى هذا القياس. وأن عنينا بذلك وجوب انتهاء الناقص الى مرتبة لا يبقى

ج ٢، ص: ٥٦

وراءها غيرها. وهذا انما يعقل فيما له ترتيب فى الوضع أو فى الطبع، فما لا يكون كذلك لا يحصل فيه هذا المعنى. فان أردنا به معنى ثالثا، فذلك غير معقول.

فثبت: أن هذا البرهان انما يتم فى العدد الذي له ترتيب فى الوضع أو فى الطبع. وما لا يكون كذلك، فانه لا يجرى فيه هذا الكلام.

وأما السؤال الثالث وهو المعارضة بالحركات الماضية. فجوابه:

أن المحكوم عليه بالزيادة والنقصان اما كل واحد من الحوادث الماضية وأما مجموعها. والأول يوجب تناهى كل واحد من تلك الحوادث- ونحن نقول به- والثاني محال. لأن المحكوم عليه بالزيادة والنقصان، يجب أن يكون موجودا، لأن المعدوم المحض لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان.

ومجموع الحوادث لا وجود لها البتة لا فى الخارج ولا فى الذهن. أما فى الخارج فلأن الموجود فى الخارج أبدا، ليس الا الواحد. وأما فى الذهن فلأجل أن الذهن لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على التفصيل. فثبت: أن مجموع الحوادث معدوم محض، وثبت أن المعدوم المحض لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان. وهذا بخلاف الأبعاد، فان جميع أجزائها موجودة، بخلاف العلل، فانه ثبت أن العلة يجب أن تكون حاصلة حال حصول المعلول، فلا جرم لو فرضنا عللا ومعلولات لا نهاية لها، لكان الكل موجودا دفعة واحدة وكان يصح الحكم على ذلك المجموع بالزيادة والنقصان. فظهر الفرق.

وأما السؤال الرابع: وهو المعارضة باستمرار وجود الله تعالى.

فجوابه: ان استمرار وجود الله تعالى من الأزل الى الأبد ليس معناه أعداد متوالية متعاقبة بل هو شيء واحد من جميع الوجوه بخلاف الأجسام فان كل جزء منها مغاير للجزء الآخر.

وأما السؤال الخامس: وهو تضعيف الألف مرارا لا نهاية لها مع تضعيف الألفين مرارا لا نهاية لها. فجوابه: ان هذه الاعداد لا وجود لها فى الخارج ولا فى الذهن انما الحاضر فى العقل اضافة معنى اللانهاية الى معنى التضعيف وذلك ليس فيه الا اضافة معنى الى معنى، بخلاف

ج ٢، ص: ٥٧

الأجسام والعلل، فانها موجودة فى الخارج.

وأما السؤال السادس. وهو المدة المنقضية من الأزل. فجوابه:

ما تقدم من أن المحكوم عليها بأن الزيادة والنقصان ان كان كل واحد من أجزائها فهو مسلم ولا يضرنا ان كل واحد منها متناه، وان كان مجموعها. فذلك محال. لأنه لا وجود لذلك المجموع.

وأما السؤال السابع: وهو صحة حدوث الحوادث من الأزل الى الآن. فجوابه: عين ما ذكرناه جوابا عن الحوادث الماضية.

وأما السؤال الثامن: وهو المعلومات التي لا نهاية لها. فجوابه:

أن العلم واحد. وانما التعدد فى المتعلقات والنسب والاضافات. وقد ثبت أنه لا وجود لها فى الأعيان.

وهذا هو الجواب بعينه عن سؤال المعلومات والمقدورات.

وأما السؤال العاشر: وهو صحة حدوث الحوادث الى ما لا آخر له.

فجوابه: ان الصحة المستقبلة لا وجود لها فى الحال. لا بحسب الآحاد ولا بحسب المجموع. بخلاف العلل والأجسام.

وأما السؤال الحادى عشر، والثاني عشر- وهو سؤال مراتب الأعداد ومراتب الاضافات- فجوابه: ان هذه النسب والاضافات لا وجود لها فى الأعيان، فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان بخلاف العلل والأبعاد، فانها موجودة. فظهر الفرق.

هذا ما يمكن أن يقال فى تقرير هذه الحجة. والله أعلم بالحقائق والأسرار.

***

ولنرجع الى شرح ألفاظ الكتاب:

أما قوله: انه لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام ولا بعد من الأبعاد ولا خلاء ولا ملاء ولا عدد له ترتيب فى الطبع موجودا بالفعل بلا نهاية. فاعلم: أن من الناس من أثبت أجساما غير متناهية. وأما جمهور المتكلمين فقد اتفقوا على امتناع ذلك، الا أنهم اتفقوا على أنه لا نهاية

ج ٢، ص: ٥٨

للأحياز الخالية خارج العالم. وهذا البرهان كما يبطل القول بوجود جسم لا نهاية له، كذلك يبطل القول بوجود خلاء لا نهاية له على ما صرح «الشيخ» به هاهنا.

والعجب من المتكلمين: ان الخلق (الكثير) منهم يحتجون بهذا الدليل على تناهى الأجسام ثم يثبتون أحيازا خالية خارج العالم ولا يعلمون أن هذا الدليل كما يبطل القول بوجود جسم لا نهاية له فكذلك يبطل القول بوجود خلاء لا نهاية له.
واعلم: أن اعتماد المتكلمين فى الفرق بين البابين (هو) على حرف واحد. وهو: أنهم يقولون: الأجسام ذوات موجودة، فيصح وضعها بالتطبيق وبالزيادة والنقصان. وأما الأحياز الخالية فانها نفى محض وعدم صرف. فكيف يعقل وصفها بالتطبيق وبالزيادة والنقصان؟
واعلم: أن هذا الفرق ضعيف من وجهين:
(الوجه) الأول: انا لا نسلم أن هذه الأحياز الخالية: عدم محض ونفى صرف. وذلك لأنهم يصفون تلك الأحياز الخالية بصفات كثيرة. هى صفات وجودية. ويدل عليه وجوه:
أحدها: انهم يقولون العالم حصل فى حيز مخصوص ويصح انتقاله من ذلك الحيز الى سائر الأحياز الخالية. ولولا أن كل واحد من تلك الأحياز متميز فى نفسه عن الحيز الآخر، والا لكان هذا الكلام محالا.
وثانيها: انهم يصفون هذا الخلاء بالصغر والكبر والمساحة والمقدار، فان البعد الذي بين طرفى الطاس، أصغر مما بين الدارين. والذي بين الدارين أصغر من البعد الذي بين المدينتين. وذلك أصغر مما بين السماء والأرض وذلك أصغر من الخلاء الذي لا نهاية له. والذي يكون موصوفا بالصغر والكبر والمساحة والمقدار، فانه لا يكون عدما محضا.
وثالثها: انهم يدعون الضرورة بكون الأحياز الفوقانية مغايرة للأحياز التحتانية. وكذا القول فى اليمين واليسار والقدام والخلف. والعدم المحض، والنفى الصرف لا يحصل فيه هذا الامتياز.
ج ٢، ص: ٥٩
ورابعها: هو أن هذه الأحياز مشار اليها بالحس. ومقصود اليها بالحركة. فان الجسم اذا انتقل من حيز الى حيز، فأحد ذينك الحيزين مطلوب، والآخر مهروب. وذلك أيضا فى العدم المحض محال.
فالحس كيف يسير الى العدم المحض؟
فثبت بهذه الوجوه: أن الخلاء الصرف أبعاد موجودة. واذا ثبت هذا، بطل الفرق الذي ذكره المتكلمون وجرى الدليل المذكور فى تناهى الخلاء.
والوجه الثاني فى بيان أن الفرق الذي ذكره المتكلمون فاسد:
هو أن نقول: هب أن هذا الخلاء عدم محض، لكنكم مع ذلك تصفونه «٦» بأنه غير متناه، و (تصفونه) بالصغر والكبر، وتحكمون عليه بالمساحة والمقدار وتشيرون اليه بالحس. نقول: ان كونها معدومة، لما لم يمنع من وصفها بهذه الأوصاف، فكذا كونها معدومة وجب أن لا يمنع من وصفهما بصحة التطبيق بحسب المراتب. واذا كان الأمر كذلك، فحينئذ يجرى هذا الدليل فيه. فثبت أن الذي ذكره المتكلمون من الفرق بين الخلاء والملاء فاسد.
أما قوله: ولا عدد له ترتيب فى الطبع. فاعلم: أن الأجسام والأبعاد أمور يحصل فيها ترتيب فى الوضع. وأما العدد الذي يحصل فيه ترتيب فى الطبع، فهو اشارة الى العلل والمعلولات. ونحن قد بينا أن هذا الدليل انما يتم فى هذين الوضعين. فأما العدد الذي لا يحصل فيه ترتيب لا فى الوضع ولا فى الطبع. فهذا الدليل لا يجزئ فيه. وأما قوله.
لا يجوز أن يكون ذلك موجودا بالفعل. فالمراد: أن البرهان المذكور انما يجرى فى أعداد موجودة بالفعل. فأما ما لا يكون كذلك، فهذا الدليل لا يجزئ فيه. وهو احتراز عن الحركات الماضية والدة الماضية والمدة المستقبلة ومراتب التضعيفات ومراتب الأعداد. وبالجملة: فأكثر الأمور التي أوردناها فى السؤال، أجبنا «٧» عنها بأنها أمور غير موجودة فى الأعيان.
ج ٢، ص: ٦٠
ثم ان «الشيخ» ابتدأ بذكر البرهان فقال: ان كل غير متناه، فيمكن أن يفرض فى كله حد، ويفرض أبعد منه حد آخر فى بعض الجهات فاذا توهمنا بعدا يصل بين الحدين مجتازا الى غير النهاية، لم يخل اما أن يكون ما يبتدئ من الحد الثاني لو أطبق على ما يبتدئ من الحد الأول لحاذاه وساواه، ولم يفضل أحدهما على الآخر أو فضل.
واعلم: أن هذا الكلام ظاهر. وذلك لأن الخط الذي لا نهاية له، اما من الطرفين معا، واما من أحد الطرفين وحده. فانه يمكننا أن

نفرض فيه نقطة، فيكون ذلك الخط من تلك النقطة الى ما لا نهاية له حطا. ونضم اليه من هذا الطرف المتناهى شبرا آخر، فيكون هذا الخط من طرف هذا الشبر الى ما لا نهاية له خطا آخر. فاذا أطبقنا فى الوهم بين هذين الطرفين فاما أن يمتد الى ما لا نهاية له من غير أن يظهر التفاوت بينهما أصلا، أو مع أنه يظهر التفاوت. والقسم الأول باطل، والا لزم كون الزائد مساويا للناقص. وذلك محال. وهذا القدر من البيان كاف فى ابطال هذا القسم، الا أن «الشيخ» بالغ فى ابطال هذا القسم وقال: كل ما لو أطبق على شيء ولم يفضل عليه، فليس بأنقص ولا بأزيد. فلو كان المأخوذ من الحد الثاني منطبقا على المأخوذ فى الحد الأول من غير تفاوت لكان مساويا له من غير زيادة ونقصان.

لكن المأخوذ من الحد الثاني كان أنقص من المأخوذ عن الحد الأول، فيلزم أن يكون المساوى للشيء أنقص منه. وذلك محال.

واما قوله: وان فضل فهو متناه، فالجملة متناهية. فالمراد: أنه لما ثبت أنه لا بد وأن ينقطع طرف الخط الناقص. فنقول: انه متناه والفضلة أيضا متناهية والمتناهى مع المتناهى متناهى، فيكون الكل متناهيا. وهو المطلوب. وأما قوله: بل الأمور التي لا نهاية لها هى فى العدم ولها قوة وجود وكل ما حصل منها فى الوجود يكون متناهيا. فاعلم: أن ظاهر الكلام فيه سؤال. وهو أن العدم نفى محض. فكيف يقال: الأمور التي لا نهاية لها هى فى العدم؟ والحكماء أشد الناس انكارا على من يقول: العدم شيء.

وظاهر هذا الكلام انما يستقيم على هذا المذهب.

ج ٢، ص: ٦١

أما من ينكر كون العدم شيئا. فكيف يليق به هذا الكلام؟ وجوابه:

أن المراد من هذا الكلام: أن صحة حدوث الحوادث لا تنتهى الى حد لا ينفى الصحة ويحصل الامتناع. فعبر «الشيخ» عن هذا المعنى بهذه العبارة. وبعد الوقوف على المعنى، فلا مشاحة فى العبارات. وهذا آخر الكلام فى هذا البرهان «٨»

***

البرهان الثاني على وجوب تناهى الأبعاد:

قال الشيخ: «لو كان بعد غير متناه فى خلاء أو ملاء، لكان لا يمكن أن تكون حركته مستديرة. فاذا اذا أخرجنا من مركزها خطا الى المحيط، بحيث لو أخرج فى جهة قاطع خطأ مفروضا فى البعد غير المتناهى على نقطة، فانها اذا زالت تلك النقطة عن محاذاة المقاطعة الى السامتة، اذا صارت فى جهة أخرى، فيصير بعدان. كان المركز مسامتا بها شيئا من ذلك الخط، غير مسامت لشيء منه، ثم يعود مسامتا فلا بد من أول نقطة تسامت فى ذلك الخط وآخر نقطة تسامت عليها، لكن أى نقطة فرضناها على خط غير متناه، فانا نجد خارجا نقطة أخرى يمكننا أن نصلها بالمركز، فيكون القطع الحاصل اذا بلغته النقطة صار مسامتا قبل أول ما سامتته أو بعد آخر ما يسامت. لكن الحركات المستديرة ظاهرة الوجود، فالأبعاد غير «٩» المتناهية ممتنعة الوجود» التفسير: تقرير هذا الدليل أن يقال: لو كان وجود بعد غير متناه معقولا، لكان وجود خط غير متناه معقولا، فلنفرض خطا لا نهاية له، ولنفرض كرة خرج من مركزها خط متناه، مواز لذلك الخط غير المتناهى، فاذا تحركت الكرة بحيث يصير ذلك الخط الموازى مسامتا، فنقول: انه ما كان مسامتا ثم صار مسامتا. وهذه المسامتة أمر حادث.

ففى الآن الذي هو أول آنات حدوث المسامتة لا بد وأن يصير مسامتا لنقطة معينة لكن فرضنا أن ذلك الخط غير متناه، فيمتنع من ذلك أن كل نقطة فرضناها فى الخط غير المتناهى، وحكمنا بأن تلك النقطة هى أول

ج ٢، ص: ٦٢

نقطة المسامتة، مع تلك النقطة التي فرضنا أنها أول نقطة المسامتة.

فاذا فرض أن ذلك الخط، غير متناه، وجب أن يحصل فيه نقطة المسامتة، وأن لا يحصل ذلك. وهذا جمع بين النقيضين. وهو محال. فثبت:

أن ذلك الخط غير متناه، يفضى الى الحال، فوجب أن يكون ذلك الفرض محالا.

فان قيل: ما البرهان على أن المسامتة مع النقطة الفوقانية تحصل قبل المسامتة مع النقطة التحتانية؟ قلنا: برهانه مبنى على مقدمتين:

المقدمة الأولى: انه اذا كان الخط المتناهى الخارج من الكرة موازيا لذلك الخط غير المتناهى. فاذا استدارت الكرة، انتقل ذلك الخط من الموازاة الى المسامتة. ثم لا تزال تلك الكرة تستدير وتنتقل تلك المسامتة من نقطة الى أخرى، الى أن يصير ذلك الخط قائما على

الخط الذي هو غير متناه. وذلك ظاهر.
والمقدمة الثانية: هى أن «أوقليدس» ذكر فى مصادرات المقالة الأولى من كتابه: ان لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم. واذا كان كذلك فلا نقطة يمكن فرضها فى الخط غير المتناهى، الا ويمكننا أن نصل بينها وبين مركز الكرة بخط مستقيم.
واذا عرفت هاتين المقدمتين، فنقول: ان ذلك الخط المتناهى اذا زال عن الموازاة الى المسامتة، فاذا سامت نقطة، انطبق على الخط الواصل بين تلك النقطة وبين مركز الكرة ويكون انطباقه على الخط الواصل بين النقطة الفوقانية وبين المركز قبل انطباقه على الخط الواصل بين النقطة التحتانية وبين المركز.
ومن أراد أن يشاهد ذلك، فليشكك، حتى يجد ما ذكرناه محسوسا.
ذلك يدل (على) أن المسامتة مع النقطة الفوقانية، تكون متقدمة على المسامتة مع النقطة التحتانية.
ولقائل أن يقول: هذه الحجة بأن تدل على أنه لا نهاية للأبعاد، أولى. وبيانه: أن أعظم الخطوط المستقيمة هو محور العالم، فلنفرض
ج ٢، ص: ٦٣
الكرة التي ذكرتموها- وهى غير كرة العالم- خرج من مركزها خط مواز لذلك المحور فاذا دارت الكرة حتى صار طرف هذا الخط المتناهى مسامتا لطرف هذا المحور، فقد حدثت زاوية بسبب ميل هذا الخط عن تلك الموازاة الى هذه المسامتة. ولا شك أن تلك الزاوية قابلة للقسمة فالخط الخارج على زاوية أضيق منها، يكون طرفه مسامتا لا محالة لنقطة، فوق محور العالم. وذلك يدل على ما قلناه. ثم قالوا: ومما يدل على ذلك: أنا لو فرضنا أنفسنا واقفين على طرف العالم الجسمانى، فان بديهة عقلنا تحكم حكما جزما بأنا فى هذه الحالة لم نميز بين قدامنا وخلفنا ويميننا ويسارنا، ولا يمكننا أن نشكك أنفسنا فى هذه القضية، كما أنا يمكننا أن نشكك أنفسنا فى سائر البديهيات. فلو جاز الطعن فى أحد الجزمين، لجاز فى البقية. وحينئذ لا يمكن الحكم بصحة البديهيات، لا جرم جزم العقل بها، بل لا بد من تصحيحها بالدليل، لكن الدليل موقوف على البديهيات، فيلزم الدور أيضا. فانا لما عرضنا على عقولنا هذه المقدمة التي ذكرناها، وعرضنا أيضا على عقولنا هذه المقدمات التي منها ركبتم هذين الدليلين، وجدنا هذه المقدمة أقوى عند الفطرة الأولى فى العقل السليم الذي لم يتشوش بسبب اعتياد المحاولات والالف بتكثير الشكوك والشبهات.
وكذلك فان الذين بقوا على الفطرة الأولى، يحكمون بصحة هذه المقدمات، ولا يكادون يحكمون بصحة تلك المقدمات. فعلمنا: أن هذه المقدمة أولى بالقبول من تلك المقدمات.
***
قال الشيخ: «واذا كانت الأبعاد محدودة، فالجهات محدودة فالعالم متناه، فليس للعالم خارج خالى. واذا لم يكن خارج لم يكن له شيء من الخارج. فالبارى تعالى والروحانيون من الملائكة وجودهم عال عن المكان، وعن أن يكونوا فى داخل أو خارج» التفسير: من أجل أنه لما ثبت أن الأبعاد متناهية، امتنع أن يحصل وراء تلك النهاية شيء من الجهات. واذا ثبت أنه سبحانه وتعالى
ج ٢، ص: ٦٤
منزه عن الحيز والجهة، لأنه لو كان فى الجهة لكان أما أن يكون داخل العالم أو خارجه. والأول باطل. والا لزم أن يكون حالا فى هذه الأجسام أو محلا لها. وذلك محال. والثاني باطل. لأنه ثبت: أنه لا جهة خارج العالم. فامتنع حصول شيء فى جهة خارج العالم. ولما بطل القسمان، ثبت: أنه سبحانه ليس فى شيء من الجهة.
ج ٢، ص: ٦٥
الفصل الرابع فى بيان أن الجهات لا تحدّد إلا بالمحيط والمركز وتفاريع هذا الباب
المقصود من هذا الفصل: بيان أن الجهات لا تحدد الا بالمحيط والمركز.
ولقد جاء أول هذا الفصل من هذا الكتاب بعبارة معقدة. وأنا أرى أن الأولى أن أعبر عنها بالعبارات المفهومة التي ذكرها فى سائر كتبه.
فأقول: الجهة شيء موجود، بدليل أنه مقصد للمتحرك أو متعلق الاشارة الحسية. وكل ما كان كذلك فهو موجود. ثم نقول: وهى من الموجودات المحسوسة بدليل: أنها متعلق الاشارة الحسية. ثم نقول أيضا: وهى حد غير منقسم. اذ لو انقسم لكان المتحرك اذا وصل الى نصف ذلك المنقسم ثم بقى متحركا، فان قلنا انه متحرك بعد الى الجهة، فالجهة وراء المنقسم. وان قلنا: انه يتحرك عن الجهة. فالجهة هى ذلك المنقسم، وما وراءه خارج عن الجهة.

وهاهنا آخر الموضوع الذي غيرنا فيه لفظ الكتاب. وبعد ذلك فانا نذكر لفظ الكتاب وتفسيره بقدر الامكان:
***
قال الشيخ: «كل جهة فهى نهاية وغاية ويستحيل أن تذهب الجهة فى غير النهاية. اذ لا بعد غير متناه. واذ لو لم يكن اليها اشارة
ج ٢، ص: ٦٦
لما كان لها وجود. واذا كان اليها اشارة فهى حد، ليست وراء ذلك. ولو كان حد ما امعنت اليه الجهة، لم يحصل، لم تكن الجهة موجودة لشيء» التفسير المدعى: أن الجهة حد وطرف. لا يقبل القسمة.
و «الشيخ» احتج على صحة هذه القضية من وجهين:
الأول: انه يستحيل أن تذهب الجهة الى غير النهاية. لما ثبت أن القول بوجود بعد غير متناه محال. بل لا بد لكل بعد من طرف وحد وقد يكون ذلك الطرف هو الجهة فى الحقيقة.
والثاني: انا أثبتنا الجهة بطريقين:
أحدهما: كونها متعلق الاشارة الحسية. وكونها متعلق الاشارة الحسية يقتضى كونها حدا لا ينقسم. لأن ما لا نهاية لامتداده، فان الحس لا يتناوله. فكون الجهة متعلق الاشارة الحسية، يقتضى كونها فى ذاتها طرفا لا ينقسم، وحدا لا ينقسم. وهذا هو المراد من قوله:
واذا لم يكن اليها اشارة، لما كان لها وجود.
واذا كان اليها اشارة، فهى حد ليست وراء ذلك.
والطريق الثاني من الطريقين اللذين بهما حكمنا بثبوت الجهة:
أن الجهة تكون مقصد المتحرك. بمعنى: أن المتحرك. يطلب الوصول اليه والحصول فيه. ولو كانت الجهة غير متناهية، لامتنع كونها كذلك، لأن الوصول الى غير المتناهى والانتهاء اليه محال. وهذا هو المراد من قوله: لو كان حد ما أمعنت اليه الجهة، لو لم يحصل له حد ونهاية، لم يكن الوصول اليه مطلوبا بالحركة، فلم يكن مقصدا للمتحرك، فلم تكن الجهة موجودة لشيء. وهذا هو تفسير هذه الألفاظ بقدر الامكان.
***
قال الشيخ: «فالعلو والسفل وما أشبه ذلك محدودة الأطراف. ولا محالة أن حده بخلاء أو ملاء. وستعلم أنه لا خلاء فهو اذن ملاء. وما يحد الجهة قبل الجهة. فلو كانت الجهات تحد بأجسام
ج ٢، ص: ٦٧
كثيرة، لكان السؤال باقيا فى اختلاف أحوالها، بل يجب أن تكون الجهات متحددة بجسم واحد، ليكون غاية أبعد والقرب منه محدودين. فان الاجسام التي تحتاج الى جهات متحددة، تحتاج الى تقدم وجود هذا الجسم لها، وأن تكون اختلاف جهاتها بالقرب منه والبعد عنه ليس فى جانب دون جانب منه. اذ لا تختلف جوانبه بالطبع، فيجب اذن أن تكون حاله فى اثبات الجهة مركز أو محيط. لكن المركز يحدد القرب ولا يحدد البعد، لأن المركز الواحد يصلح مركزا لدوائر مختلفة الأبعاد، فيجب أن يكون على سبيل المحيط. فان المحيط الواحد، كما يحدد القرب منه، كذلك يحدد البعد منه. وهو المركز الواحد المعين» التفسير: لما ثبت بالدليل الذي ذكرناه: أن الجهات أطراف وحدود غير قابلة للقسمة، نقول: هذه الحدود. اما أن تفرض فى الخلاء، أو فى الملاء.
لا جائز أن تفرض فى الخلاء لوجهين:
أحدهما: أن القول بالخلاء باطل- على ما سيأتى- والثاني: أن الخلاء بعد متشابه الماهية. وكل ما كان كذلك، امتنع أن تفرض فيه هذه الحدود بالطبع.
فثبت: أن هذه الحدود انما تفرض فى الملاء. فنقول: ذلك اما أن يكون جسما واحدا، أو أجساما كثيرة. والثاني باطل. لأن تلك الأجسام اما أن تكون متباينة، أو متداخلة. ويمتنع أن تكون متباينة، لأن على هذا التقدير، يكون كل واحد منها مختصا بجانب معين من الآخر، على بعد معين من الآخر. فتكون تلك الجوانب والأحياز، محدودة بخواص، لأجلها استحقت حصول تلك الأجسام فيها، فيكون تخصيص تلك الجهات بتلك الخواص، متقدما على حصول تلك الأجسام فيها، ومحدد الجهات لا بد وأن يكون مقدما فى الوجود فى حصول تلك الجهات.
وأما ان كانت تلك الأجسام الكثيرة متداخلة، كان المحيط كافيا فى ذلك

ج ٢، ص: ٦٨
التحديد. وأما المحاط به فيقع حشوا فى هذا الباب. فثبت: أن الجسم المحدد للجهات لا بد أن يكون واحدا. ونقول: هذا الجسم الواحد انما يوجب تحديد الجهات على سبيل أن يكون محيطا.
ثم نقول: اختلاف الجهات. اما أن يحصل لاختلاف أجزاء المحيط، أو لا لهذا السبب. والأول باطل. لأنا سنقيم الدلالة بعد هذا على أن المحيط يجب أن يكون متشابه الطبيعة والماهية، فيستحيل أن يكون أحد أجزائه مخالفا للآخر. ولما بطلت هذه الأقسام، ولم يبق الا أن هذا الجسم الواحد، انما أوجب تحديد هذه الجهات، سبب أن المحيط كما يحدد القرب منه، فكذلك يحدد البعد منه، الا أن غاية البعد عنه هو المركز، ومركز كل كرة نقطة معينة.
واعلم: أن العيب فى هذه الحجة (هو) كون التقسيم غير منحصر فى النفى والاثبات. والضبط الذي ذكرناه (هو) أقصى ما يمكن ذكره. ومع ذلك فالتقسيم غير يقينى.
واذا عرفت هذا الأصل، فاعلم: أنه يتفرع عليه مسائل:
المسألة الأولى فى أن الحركة المستقيمة ممتنعة على هذا المحدد
قال الشيخ: «يجب أن يكون هذا الجسم غير مفارق لموضعه، والا فيحتاج الى جسم آخر، تحدد به الجهة التي يحتاج اليها، اذا اعيد الى موضعه بطبعه أو غير طبعه. فاذن لا يكون الجسم مبدأ حركة مستقيمة، لا بالقسر ولا بالطبع» التفسير: الدليل على أن الحركة المستقيمة ممتنعة على هذا الجسم- الذي هو الجسم المحدد للجهات- هو: أن الحركة المستقيمة انما تحصل (اذا كان) هناك حيز متروك، وحيز آخر مطلوب. وهذا المعنى انما يحصل اذا كان كل واحد من الحيزين مختصا بخاصة، لأجلها كان
ج ٢، ص: ٦٩
كذلك. ولا يجوز أن يكون ذلك السبب هو هذا الجسم المفارق، لأن تلك الخاصية لما بقيت بعد مفارقة هذا الجسم، امتنع كونها معللة بهذا الجسم، فوجب أن يكون السبب جسما آخر، فالجسم الذي فرضنا أنه هو المحدد للجهات (يكون هو) ليس بمحدد للجهات. هذا خلف.
فثبت: أن هذا الجسم لا يقبل الحركة المستقيمة، لا بالقسر ولا بالطبع.
المسألة الثانية فى بيان أحوال الأجسام المستقيمة الحركة. بالنسبة الى هذا الجسم
قال الشيخ: «والأجسام المستقيمة الحركة، فانها تحتاج الى جهات. وتكون جهاتها مختلفة بالقياس اليه. فمنها ما يأخذ نحوه، فيكون متحركا عن الوسط الى المحيط. ومنها ما يأخذ بالبعد منه، فيكون من نحو المحيط الى المركز» التفسير: الأجسام المستقيمة الحركة قسمان: منها ما يتوجه من المركز الى المحيط- وهى الأجسام الخفيفة الصاعدة- ومنها ما يتوجه من المحيط الى المركز. وهى الأجسام الثقيلة المهابطة.
المسألة الثالثة فى بيان أن هذا المحدد يجب أن يكون بسيطا
قال الشيخ: «ولا يجوز أن يكون هذا الجسم مؤلفا من اجسام أقدم منه، فانها حينئذ تكون قابلة للحركة المستقيمة. وحينئذ تكون محتاجة الى جهات محصلة، فتكون الجهات موجودة دون وجود هذا الجسم.
ج ٢، ص: ٧٠
وقبل تركيبه. هذا خلف» التفسير: لو كان هذا الجسم مركبا من أجسام مختلفة الطبائع. لكان حال تركبه عن تلك البسائط يكون كل واحد منها متحركا.
على الاستقامة، ولكان حال انحلال تلك الأجزاء، وتفرقها يكون كل واحد منها متحركا على الاستقامة. لكنا بينا فى المسألة الأولى: أن الحركة المستقيمة ممتنعة عليها.
ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يقال: ان تلك الأجزاء، وان كان كل واحد منها مخالفا للآخر، فى ماهيته وحقيقته، الا أن كل واحد منها يقتضى لذاته أن يكون متصلا بالآخر، اتصالا لا يقبل الافتراق. وعلى هذا التقدير لا يلزم من تركيبها صحة الحركة المستقيمة عليها؟
وعندى: أن الأولى أن يقال «١» فى هذا الباب على وجه آخر «٢» :

لو كان جرم الفلك مركبا، لانتهى تحليل ذلك التركيب الى أجزاء، يكون كل واحد منها فى نفسه بسيطا. ولو كان كذلك، لكان شكل كل واحد من تلك الأجزاء كرة. ولو كان كذلك، لكان عند اجتماعها يحصل الخلاء.
لكن الخلاء محال، فكان القول بتركيب الفلك محالا.
فان قالوا: فهذا السؤال وارد أيضا على القول بأن الفلك (كان) بسيطا. لأن الأجزاء المفترضة فيه، يكون كل واحد منها بسيطا. فوجب أن يكون شكل كل واحد منها هو الكرة. وحينئذ يعود المحذور المذكور.
نقول: هذا غير وارد علينا. لأن الفلك كان بسيطا واحدا فى ذاته، كما هو عند الحس. بناء على القول بأن الجسم غير مركب من الأجزاء التي لا تتجزا. واذا كان الأمر كذلك، فحينئذ تقتضى طباع ذلك الجسم الواحد، أن يكون شكله هو الكرة. ثم بعد حصول شكل الكرة فى ذلك المجموع، فانه تفرض فيه الأجزاء لكن حصول الشكل الكرى لذاك المجموع، يمنع من حصوله لكل واحد من تلك الأجزاء المفترضة بعد ذلك. فهذا له
ج ٢، ص: ٧١
عائق ومانع، ويسبب أن حصول الجزء متأخرا على حصول الكل بالرتبة.
وهذا بخلاف ما اذا كان الفلك مركبا من أجسام مختلفة الطباع، لأن على هذا التقدير يكون حصول الجزء متقدما على حصول الكل بالرتبة، فلا يمكن تقرير الوجه المذكور فيه. فظهر الفرق البابين.
واعلم: أن هذا الفرق مبنى على أن الجسم البسيط شيء واحد فى نفسه. وأن التفريق احداث للاثنينية. لا أنه عبارة عن تبعيد المتجاورين.
وسنبين فى أمثلة الجزء الذي لا يتجزأ: أن هذا القول باطل. فكان هذا الفرق المبنى عليه أيضا باطلا.
واعلم: أن ظاهر الكلام (عند) المنجمين «٣» يدل على أن الفلك مركب من أجزاء مختلفة الطباع. وذلك لأن عندهم طباع البروج مختلفة. بدليل (أن) أثر الكواكب فى بعضها، بخلاف أثره فى الآخر، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات.
ولقائل أن يجيب عنه فيقول: لا يبعد وجود كواكب صغيرة غير محسوسة، تكون مركوزة فى فلك البروج، وتختلف آثار هذه الكواكب المحسوسة بسبب انضمامها الى تلك الكواكب الصغيرة. وهذا محتمل.
***
ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب:
اما قوله: ولا يجوز أن يكون هذا الجسم مؤلفا من أجسام أقدم منه.
فهذه هى الدعوى.
وأما قوله: فانها حينئذ تكون قابلة للحركة المستقيمة. فهذا هو الدليل الذي ذكرناه. وهو أنها لو كانت مركبة، لكانت قابلة للحركة المستقيمة. ثم هاهنا بحث. وهو أن قوله: ولا يجوز أن يكون هذا الجسم مؤلفا من أجسام أقدم منه. ان كان المراد من هذا التقدم: التقدم الزمانى،
ج ٢، ص: ٧٢
فالحركة المستقيمة لازمة. لأن التقدم الزمانى انما يحصل لو كانت تلك الأجزاء غير مركبة. ثم انها تركبت على الشكل الفلكى. ولو كان الأمر كذلك، لكان القول بالحركة المستقيمة لازما، لا محالة. اما اذا كان المراد بهذا التقدم هو التقدم بالطبع والمرتبة، وهو أن تلك الأجزاء مختلفة فى الماهية، الا أنها لماهياتها تقتضى أن يكون البعض ملتصقا بالبعض، على الوجه الذي يحصل من مجموعها شكل الفلك. فعلى هذا التقدير لا يكون القول بالحركة المستقيمة لازما- على ما قررناه- وأما قوله بعد هذا: «فتكون حينئذ محتاجة الى جهات تكون محصلة، فتكون الجهات موجودة دون وجود هذا الجسم وقبل تركيبه» هذا خلف.
واعلم: أن هذا مكرر. لأن المقصود: بيان أنه لو جازت الحركة المستقيمة عليها، لكانت الجهات متحددة، لا بهذا الجسم، بل بجسم آخر. وهذا عين ما ذكره فى المسألة الأولى، فيكون ذكره تكريرا من غير فائدة.
ج ٢، ص: ٧٣
الفصل الخامس فى أحكام الأجسام البسيطة والمركبة
قال الشيخ: «واعلم: ان كل جسم اما بسيط- أى غير مركب من أجسام مختلفة الطباع- واما مركب منها. والأجسام البسيطة قبل

الأجسام المركبة» التفسير: المقصود من عقد هذا الفصل: شرح خواص الأجسام البسيطة. وقبل الخوض فيها، فانه يجب تفسير الجسم البسيط.

فنقول: الجسم اما أن تكون حقيقته أنها تتولد من اجتماع أجسام، يكون كل واحد منها مخالفا للآخر فى صفته وطبيعته، واما أن لا يكون كذلك.

فالأول هو المركب، والثاني هو البسيط.

واذا عرفت هذا، فلنشرع الآن فى ذكر خواص الأجسام البسيطة:

المسألة الأولى فى بيان أن لكل جسم بسيط حيزا طبيعيا

قال الشيخ: «كل جسم بسيط، فانه لو ترك وطباعه غير مقسور، لاختص بحيز. فاما أن يكون عن طبعه أو عن غير طبعه. لكنا قلنا: ليس عن غيره، فهو عن طبعه» التفسير: كل جسم بسيط. فانا اذا فرضناه خاليا عن كل ما يصح كونه خاليا عنه، فانه لا بد له من حيز معين، وجهة معينة، ولا بد له من سبب. وذلك السبب اما طبيعته المخصوصة، أو غيرها،
ج ٢، ص: ٧٤

والثاني باطل. لأنا فى هذا الفرض قد أزلنا كل العوارض المفارقة. فبقى أن يكون السبب هو الأول.

ولقائل أن يقول: كما أن ذلك الجسم، اختص بالحصول فى ذلك الحيز المعين، فكذلك اختص بالطبيعة التي توجب حصوله فى ذلك الحيز، فان وجب تعليل الحصول فى الحيز المعين بالطبيعة، وجب تعليل الاختصاص بتلك الطبيعة، بطبيعة أخرى. ولزم التسلسل.

فان قلتم: الأحوال السابقة على حصول هذه الطبيعة، هى التي أعدت هذه المادة لقبول هذه الطبيعة بعينها، فلم لا يجوز أيضا أن يقال: الأحوال السابقة على حصول هذا الجسم فى هذا الحيز، هى التي أعدت هذا الجسم لأن يحصل فى هذا الحيز المعين؟ وأيضا: فالقطرة المعينة من الماء، مختصة بحيز معين من أجزاء كلية الماء. وما ذلك الا لأن الأحوال السابقة، أعدت تلك القطرة للحصول فى ذلك للحيز المعين من أجزاء كلية حيز الماء، فلم لا يجوز مثله فى كلية الماء أن يكون كذلك؟

والذي يحقق ذلك هاهنا: أن جماعة من الحكماء. قالوا: ان الفلك لما استدار على ما فى جوفه، عرض لما قرب منه أن صار حارا بسبب قوة حركة الفلك، وعرض لما بعد منه، أن صار باردا. وعلى هذا التقدير. فاختلاف طبائع هذه الأجرام، معلل باختلاف أمكنتها. وعند «الشيخ» اختلاف أمكنتها معلل باختلاف أطبائعها، فلما لم يبطل بالدليل قول هؤلاء، لم يصح الذي ذكره «الشيخ»

***

قال الشيخ: «وكذلك فى كيفيته وشكله وكميته» التفسير: انه لما بين بالدليل الذي ذكره: أن كل جسم فلا بد له من حيز طبيعى، بين أن ذلك الدليل بعينه يوجب أن يكون لكل جسم مقدارا طبيعيا، وشكلا طبيعيا، وكيفية طبيعية. الا أنا نقول: السؤال على الكل: ما ذكرناه.
ج ٢، ص: ٧٥

قال الشيخ: «وقد يعتبر فى الكيف والشكل والكم.

أما فى الكيف فكالماء يسخن، وأما فى الكم فكالماء يتخلخل، وأما فى الشكل فكالماء يكعب. وقد يفعل مثل ذلك فى الوضع، كالغصن يجر الى غير موضعه» التفسير: لما بين أنه لا بد لكل جسم من أين طبيعى، وكيف طبيعى، وشكل طبيعى، ووضع طبيعى، بين أن هذه الأحوال، قد تغير بالقسر، وذكر أمثلتها. وهو كلام ظاهر.

المسألة الثانية فى بيان أن الشكل الطبيعى للجسم البسيط هو الكرة

قال الشيخ: «كل شكل تقتضيه طبيعة بسيطة، فأجزاؤه متشاكلة. ولا شيء مما ليس بكرة، أجزاؤه متشاكلة. فكل شكل طبيعى لجسم بسيط: كرة» «٤» التفسير: لما بين فيما مضى: أن كل جسم بسيط، فلا بد له من شكل طبيعى، بين هاهنا: أن ذلك الشكل الطبيعى هو الكره.

وتقريره: أن كل شكل طبيعى تقتضيه طبيعة بسيطة، فأجزاؤه متشاكلة.

ولا شيء مما ليس بكرة، أجزاؤه متشاكلة. ينتج من الضرب الأول من الشكل الثاني: أنه لا شيء من الشكل الذي تقتضيه طبيعة

بسيطة ليس بكرة. وسلب السلب ايجاب. فيلزم أن كل شكل طبيعى لجسم بسيط هو كرة.
ولقائل أن يقول: قولكم: ان كل شكل تقتضيه طبيعة بسيطة، فأجزاؤه متشاكلة، منقوض بصور كثيرة:
ج ٢، ص: ٧٦
الصورة الأولى: أن الشكل الكرى يقتضى الطبيعة البسيطة. ثم ان الكرة المجوفة لها مقعر ومحدب. ومقعرها يخالف محدبها فى أمور:
أحدها: المساحة. فان المساحة محدب كل كرة، أعظم من مساحة مقعرها.
والثاني: أن محدب كل كرة موصوف بالتحدب، ومقعرها موصوف بالتقعر. وذلك أمران مختلفان متضادان.
والثالث: أن كل فلك فانه يماس بمقعره شيئا، وبمحدبه شيئا آخر، على سبيل الوجوب.
وهذه أحوال مختلفة الصور.
والصورة الثانية: أن كل فلك فهو جرم بسيط واحد. ثم ان جرم الكواكب مركوز فى بعض جوانب ذلك الفلك دون البعض. فطبيعة ذلك الفلك واحدة، وقد اختلفت الآثار.
والصورة الثالثة: اذا انفصل الفلك الخارج (عن) المركز، عن كلية كل فلك. بقى متممان: أحدهما: من داخل، والآخر: من خارج. وكل متمم، فانه يكون متمم الثخن. لا محالة. فههنا الطبيعة واحدة، وقد اختلفت الآثار.
والصورة الرابعة: المادة التي يتولد منها بدن الحيوان. اما أن تكون بسيطة أو مركبة. فان كانت بسيطة فالقوة المصورة الحالة فيها، يجب أن تفيد أثرا متشابها (واذا أفادت) وجب أن يكون شكل الحيوان هو الكرة. هذا خلف. فان كانت المادة مركبة، والمركب مركب عن البسائط، وكل واحد من تلك البسائط يجب أن يكون كرة. فيلزم أن يكون الحيوان كرات، مضمومة بعضها الى بعض، هذا خلف.
والصورة الخامسة: أن كل واحد من الأجزاء المفترضة فى كلية جرم الفلك: بسيط، فيلزم أن يكون شكل كل واحد منها شكل الكرة. وذلك يمنع كون الفلك كرة. وعذرهم: أن الجزء انما يحصل بعد حصول الكل، وكونه كذلك يمنع من كون الفلك كرة: ضعيف. لأنه بناء على أن الجسم البسيط شيء واحد فى نفسه. فان التفريق احداث لتلك الأجزاء. وهذا
ج ٢، ص: ٧٧
عندنا باطل. لأن «٢» التفريق عبارة عن تبعيد المتجاورين. وحينئذ يكون وجود الجزء متقدما على وجود الكل.
السؤال الثاني: نقول: لو كان شكل البسيط هو الكرة، لوجب أن يكون شكل المركب أيضا هو الكرة. لأن المركب لا معنى له الا البسائط المجتمعة. فان كانت طبيعة كل واحد منها موجبة لهذا الشكل، لم يكن شيء منها مانعا للآخر عن هذا التأثير، ان لم يكن معينا له عليه. وحينئذ يلزم الكلام المذكور.
فان قالوا: السبب فى كون هذه المركبات خالية عن هذا الشكل اليابس محيط الشكل، فاذا انفصل عن الكرة اليابسة قطعه، بقيت تلك القطعة بعد انفصالها فى ذلك الشكل. وشكل قطعه الكرة، لا يكون كرة. فلهذا السبب بقيت هذه المركبات عارية عن هذا الشكل.
فنقول: فعلى ما ذكرتم: طبيعة تلك القطعة من الأرض، موجبة لليبس وموجبة للشكل الكرى. وذلك التيبس عائق عن هذا الشكل، فيلزم كون الطبيعة الواحدة، موجبة لأثرين متضادين متغايرين دفعة واحدة. وذلك محال.
المسألة الثالثة فى بيان أن العالم واحد
قال الشيخ: «بسائط العالم يحتوى بعضها على بعض، متادية الى حصول كرة واحدة» التفسير:
الحجة الأولى: انه لما ثبت أن البسائط كرات، وجب أن يكون بعضها محيطا بالبعض على وجه يحصل من مجموعها كرات واحدة، لأنها لو كانت متباينة، لزم وقوع الخلاء. وذلك محال.
ولقائل أن يقول: لا نسلم أن الخلاء محال. ثم ان سلمناه، فلم
ج ٢، ص: ٧٨
لا يجوز أن يقال: أن هذه الافلاك التسعة، مع ما فيها من العناصر، تكون مركوزة فى ثخن فلك آخر، كما تكون كرة التدوير، مركوزة فى ثخن الفلك الحامل، ويكون ذلك فى ثخن ذلك الفلك ألف ألف من الكرات.
كل واحد منها مثل هذا الفلك نسميه بالفلك الأعظم؟ أو «٣» نقول: لم لا يجوز أن يكون ذلك الفلك الكبير أيضا مركوزا فى ثخن

فلك آخر؟
وعند هذا يظهر أن الحق ليس الا قوله سبحانه: «وما يعلم جنود ربك الا هو «٤» »
***
قال الشيخ: «الجزء من الجسم الطبيعى مكانه بالعدد غير مكان الجزء الآخر. ولكن بحيث اذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة، لكل ما استحال أن تكون حركتها الا الى جهة واحدة ومكانها الا مكانا واحدا مشتركا، يكون أمكنة كل واحد منها، كالجزء من ذلك المكان، فيجب اذن أن لا يكون لبعضها مكان ولبعضها مكان، ليس من شأن جملة المكانين أن يصيرا مكانا للجملة، فاذن المكان العام واحد، فاذن لا مركز لثقلين فى عالمين، فاذن أجزاء العالم الكلى فى أحياز مترادفة.
فجملة العالم: واحد، متناه» التفسير: هذه هى الحجة الثانية على أن العالم واحد.
وتقريره: أن الأجسام البسيطة متساوية فى الطبيعة والماهية، والمتساويات فى الطبيعة والماهية يجب أن تكون مجتمعة اجتماعا يحصل من مجموعها كرة واحدة. اذ لو لم يكن كذلك، لكانت متباينة بالطبع، فحينئذ يلزم أن تكون الأشياء المتساوية فى تمام الماهية والطبيعة، مختلفة فى الآثار واللوازم وذلك محال.
واذا ثبت هذا، ظهر أنه لو حصل أرضان فى عالمين، لكان حصولهما فى ذينك العالمين، اما أن يكون بالطبع، أو بالقسر. والأول
ج ٢، ص: ٧٩
محال. لما ثبت أن الأشياء المتساوية فى تمام الماهية، يمتنع أن تكون متباينة بالطبع. والثاني محال. والا لزم أن يكون ذلك القسر دائما. وانه محال.
فثبت: أنه يمتنع حصول أرضين فى عالمين، وحصول نارين- فثبت: أن العالم واحد.
ولقائل أن يقول: ألستم تقولون: ان الصورة الأرضية أمر مغاير للبرد واليبس والكثافة، وأنه معنى حال فى المادة يوجب هذه الأحوال الثلاثة، لولا العائق؟ وأيضا: فمذهبكم ومذهب كل عاقل: أن الأشياء المختلفة فى تمام الماهية، لا يمتنع اشتراكها فى اللوازم، واذا ثبت هذا فنقول: لم لا يجوز وجود أرضين فى عالمين بحيث تكون الصورة المقومة لكل واحدة منهما مخالفة بالماهية للصورة المقومة للاخرى، وان كانتا مشتركتين فى البرد واليبس والكثافة؟ واذا كان الأمر كذلك، لم يلزم من كون احدى الأرضين فى هذا العالم، وكون الأرض الثابتة فى العالم الآخر بالطبع، اختلاف التماثلات فى اللوازم؟
ثم نقول: لم لا يجوز أن يكون حصول كل واحدة من الأرضين فى عالم آخر بالقسر؟ وقوله: «القسر لا يدوم» باطل. كما أن الأفلاك الثمانية متحركة بطباعها من المغرب الى المشرق. ثم ان الفلك الأعظم يحركها على سبيل القسر من المشرق الى المغرب.
***
فهذا تمام الكلام فى هذا الباب ولنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب.
أما قوله: «الجزء من الجسم الطبيعى «٥» مكانه بالعدد، غير مكان الجزء الآخر، ولكن بحيث اذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة، لكل ما استحال أن تكون حركتها الا الى جهة واحدة، ومكانها الا مكانا واحدا مشتركا، تكون أمكنة كل واحد منها، كالجزء من ذلك المكان» فاعلم: أن المراد منه: أنه لما كانت الأرض جسما مخصوصا، له
ج ٢، ص: ٨٠
طبيعة مخصوصة. فهذه القطعة من الأرض، وتلك القطعة الأخرى- وان كان مكان كل واحد منهما مغايرا لمكان الآخر- الا أنه يجب أن تكون تلك الأجزاء المجتمعة اجتماعا، تكون مكان كل واحد من تلك الأجزاء أجزاء لمكان الكل. اذ لو لم نكن كذلك، لكانت الأشياء المتساوية فى تمام الماهية، مختلفة فى اللوازم. وهى الأمكنة المتباينة، والأحياز المختلفة.
واعلم: أن قوله «ولكن بحيث اذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة، لكل ما استحال أن تكون حركتها، الا الى جهة واحدة، ومكانها الا مكانا واحدا مشتركا، تكون أمكنة كل واحد منها «٦» كأجزاء من ذلك المكان» فاعلم: أن حركة هذا الكلام قضية واحدة متصلة. ومقدمها: هو قوله «اذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة» وتاليها: قوله «تكون أمكنة كل واحد منها كالجزء من ذلك المكان» وحاصله يرجع الى ما ذكرنا من أن مكان الجزء يجب أن يكون جزء مكان الكل. أما قوله «لكل ما استحال أن تكون حركتها الا الى جهة واحدة، ومكانها الا مكانا واحدا مشتركا» فهذا حشو وقع بين مقدم المتصلة وتاليها. والغرض منه: ذكر مثال لكون الطبيعة

واحدة. وهو كل أشياء يستحيل أن تكون حركتها الا الى جهة واحدة ومكانها الا مكانا واحدا. وأما قوله «فيجب اذن ان لا يكون لبعضها مكان ولبعضها مكان ليس من شأن جملة المكانين أن يصيرا مكانا للجملة» فاعلم: أن هذا هو الكلام الأول: الا أن قوله:

يجب لا تكون تلك الأمكنة بحيث لا يحصل من مجموعها مكان الجملة (هو) سلب للسلب. وسلب السلب: اثبات. فيكون معناه: أن أمكنة تلك الأجزاء يجب أن تكون بحيث يحصل من مجموعها مكان الكل، فيكون هذا الكلام عين ما تقدم.

ج ٢، ص: ٨١

والعجب من «الشيخ» فى كثرة اقدامه على التكرير فى مثل هذا الكتاب الصغير.

وأما بيان أنه يمتنع حصول أرضين فى عالمين على سبيل القسر، فلم يتعرض له. وكأنه كرر الكلام فى أحد القسمين، وأهمل القسم الآخر. وهذا عجيب. وأما قوله «فاذن لا مركزين لثقيلين فى عالمين» فهذا هو التصريح بالمطلوب. وهو ظاهر.

ج ٢، ص: ٨٣

الفصل السادس فى نفى الخلاء ونفى الملاء

قال الشيخ: «وليس خارجا عنه خلاء ولا ملاء. فانه لو كان الملاء «١» موجودا، لكان أيضا متناهيا. ولو كان الخلاء موجودا، لكان فيه أبعاد فى كل جهة. وكان يحتمل الفصل فى جهات كالجسم، فحينئذ اما أن تكون أبعاد الجسم تداخل أبعاده، واما أن لا تكون. فان لم تداخلها كان ممانعا. وكان ملاء. هذا خلف. وان داخلها دخل بعد فى بعد.

فحصل من اجتماع بعدين متساويين، بعد مثل أحدهما. هذا خلف» التفسير: انه ليس خارج العالم ملاء، ولا خلاء. أما نفى الملاء، فقد احتج عليه بأن ذلك الملاء لو كان موجودا، لكان متناهيا. بناء على ما سبق ذكره من الدلالة على تناهى الأبعاد.

ولقائل أن يقول: ان تلك الدلالة دلت على تناهى الأبعاد، سواء كانت تلك الأبعاد فى الملاء أو فى الخلاء. فان اكتفيت فى نفى الملاء خارج العالم بتلك الدلالة، فاكتف أيضا فى نفى الخلاء خارج العالم بتلك الدلالة أيضا. فان ذلك الدليل قائم بعينه فى الصورتين.

وللمصنف أن يقول: انى أعول فى نفى الملاء خارج العالم على ذلك الدليل، وأعول فى نفى الخلاء مع ذلك الدليل على دلائل أخرى.

وأما نفى الخلاء خارج العالم، فاعلم: أن الدليل المذكور فيه لا يختص بنفى الخلاء خارج العالم، بل هو يدل على نفى الخلاء مطلقا.

وتقريره: أنه لو حصل الخلاء، لكان ذلك الخلاء موجودا، له مقدار

ج ٢، ص: ٨٤

وأبعاد ممتدة فى جميع الجهات. وهذا محال، فالقول بحصول الخلاء خارج العالم محال.

أما المقدمة الأولى وهى قولنا: انه لو حصل الخلاء، لكان موجودا له مقدار وامتداد فى الجهات، فيدل على صحتها وجوه:

الأول: انا نعلم بالبديهة: أن الخلاء الذي يكون بمقدار ذراع، نصف الخلاء الذي يكون بمقدار ذراعين، وثلث ما يكون بمقدار ثلاثة أذرع. وكل ما له نصف وثلث وربع، يكون ممسوحا بمقدار (وكل ما كان ممسوحا بمقدار) فانه لا يكون نفيا محضا وعدما صرفا. فان من المعلوم بالبديهة:

أن العدم المحض لا يكون له نصف وثلث وربع، ولا يكون موصوفا بالأقل والأكثر والزائد والناقص والمساحة والتقدير.

والثاني: ان الخلاء يمكن الاشارة الحسية اليه. فقال: الخلاء من هاهنا الى هناك، طوله كذا وكذا. وكل ما كان متعلق الاشارة الحسية اليه، امتنع أن يكون عدما محضا، ونفيا صرفا. وأيضا: فقولنا: من هاهنا الى هناك، اشارة الى المقدار والطول. وهذا حكم عليه بكونه موجودا له مقدار وامتداد.

والثالث: ان الخلاء قد يحكم عليه بأنه حصل الجسم فيه. ثم يقال:

خرج الجسم عنه وانتقل الى خلاء آخر. والخلاء المحكوم عليه بكونه مقرا للجسم وبان الجسم قد حصل فيه تارة، وانتقل عنه الى خلاء آخر. ذلك لا يعقل فى العدم المحض والنفى الصرف. فان حصول الجسم فى العدم المحض، وانتقاله من عدم الى عدم آخر، غير معقول.

والرابع: هو أنا اذا قلنا: الخلاء (هو) الذي من هاهنا الى هناك فقولنا هاهنا وهناك، اشارة الى فصل مشترك بينه وبين الخلاء الذي يكون خارجا عنه. كما اذا قلنا: هذا السطح من هاهنا الى هناك. فان قولنا هاهنا وهناك، اشارة الى فصل مشترك بين هذا السطح وبين السطح الخارج عنه، المتصل به. فكما أن ايقاع الفصل المشترك فى السطح يدل قطعا على كون ذلك السطح امرا موجودا، فكذلك ايقاع الفصل

ج ٢، ص: ٨٥
المشترك فى الخلاء، وجب أن يدل قطعا على كون الخلاء موجودا، له مقدار وامتداد فى الجهات.
فثبت بهذه الوجوه الجلية القوية: أنه لو حصل الخلاء خارج العالم، لكان ذلك الخلاء موجودا، له قدر وامتداد فى الجهات.
واذا عرفت هذا. فنقول: قوله: لو كان الخلاء موجودا، لكان فيه أبعاد فى كل جهة (هو) اشارة الى ما ذكرناه وقررناه بهذه الدلائل.
وقوله: وكان يحتمل الفصل فى جهات (هو) اشارة الى ما ذكرناه وقررناه فى الوجه الرابع.
وأما المقدمة الثانية وهى قولنا: الخلاء لا يمكن أن يكون موجودا، له قدر وامتداد فى الجهات. فالذى يدل عليه: أنه لو حصل هذا الخلاء، لكان اما أن يمتنع أن يدخل فيه الجسم أو يمكن. والقسمان باطلان، فبطل القول بوجوده. وانما قلنا: ان القول بامتناع دخول الجسم فيه محال، لأنه لو كان كذلك، لكان ذلك الخلاء مانعا من نفود الجسم فيه. والمقدار الذي يمنع من نفود جسم آخر فيه، يكون ملاء. فيلزم ان يكون الخلاء ملاء. هذا خلف.
وانما قلنا ان القول بامتناع دخول الجسم فيه محال. لأنه لو كان كذلك، لكان ذلك الخلاء مانعا من نفود الجسم فيه. والمقدار الذي يمنع من نفود جسم آخر فيه، يكون ملاء. فيلزم أن يكون الخلاء ملاء.
هذا خلف. وانما قلنا: ان القول بامكان دخول الجسم فيه محال أيضا.
لأن بتقدير حصول هذا الدخول، لكان اما أن يكون البعدان باقيين، أو يكونا معدومين. أو يكون بعد المتمكن باقيا، أو لا «٢» يكون بعد المتمكن باقيا.
والقسم الأول باطل. لأن بتقدير نفود بعد الجسم فى بعد الخلاء، يحصل من اجتماع بعدين متساويين، بعد مثل أحدهما. وذلك محال.
والقسم الثاني باطل أيضا. لأنه يقتضى أن يكون المتمكن المعدوم حاصلا فى مكان
ج ٢، ص: ٨٦
معدوم. والقسم الثالث محال، لأنه يقتضى أن يكون المتمكن الموجود حاصلا فى مكان معدوم. والقسم الرابع محال أيضا. لأنه يقتضى أن يكون المتمكن المعدوم حاصلا فى مكان موجود. وهو محال.
ولما ثبت بالدليل: أن بتقدير نفود بعد الجسم فى بعد الخلاء، لا بد وأن يكون الخلاء فى أحد هذه الأقسام الأربعة، وثبت أنها بأسرها باطلة فاسدة، ثبت أن القول بنفود بعد الجسم فى بعد الخلاء محال.
واعلم: أن «الشيخ» أبطل القسم الأول، وأهمل ذكر الأقسام الثلاثة الأخيرة، لظهور فسادها.
ولقائل أن يقول: أتدعي أن القول بنفود بعد فى بعد محال فى بديهة العقل، أو تسلم أنه لا بد فى بيان امتناعه من الدليل؟ فان ادعيت أنه معلوم الامتناع فى بديهة العقل، فاكتف بهذه الدعوى، واترك الاستدلال.
وأيضا: فالقائلون بالبعد يدعون البديهة فى صحة ذلك. فانهم يقولون بالبعدية. فعلم بالبديهة: أن بين طرفى الطاس بعدا مخصوصا ومقدارا معينا، فانه هو الذي ينفد جرم الماء فيه. فاذا خرج الماء من الطاس، وانتقل الهواء اليه، فانه ينفد بعد الهواء فى ذلك البعد الممتد بين طرفى الطاس. فهؤلاء يدعون البديهة فى صحة ذلك. وليس ادعاؤكم أن امتناعه معلوم فى بديهة العقل بأولى من ادعائهم أن معلوم الصحة فى بديهة العقل.
وأما ان ادعيتم الاستدلال، فنقول: ما ذكرتموه لا يصلح دليلا على ذلك. فان المعقول من نفود أحد البعدين فى الآخر: هو أنه لا يبقى واحد منهما مباينا عن الآخر، ولا يكون مجموعهما أزيد مقدارا من الواحد، والا لم تكن كلية أحدهما نافدة فى كلية الآخر. فان كان المراد من نفود بعد فى بعد، ليس الا هذا. وهو أن لا يكون مقدار المجموع زائدا على مقدار الواحد. ثم انكم ان ادعيتم أن ذلك باطل، كان ذلك اعادة للدعوى من غير دليل.
والحاصل: أن نفود البعد فى البعد، يقتضى زيادة العدد، ولكنه
ج ٢، ص: ٨٧
لا يقتضى زيادة المقدار، والا لما كان النفود حاصلا. فان ادعيتم أن عند نمود البعد فى البعد لا بد وأن تحصل زيادة العدد. فهذا مسلم. ولكن لا يضرنا. وان ادعيتم أنه لا بد وأن تحصل زيادة المقدار فهو باطل.

لأن معنى النفود هو أن لا يبقى شيء من أحدهما مباينا لشيء من الآخر.
وعند هذا الفرض يمتنع حصول الزيادة فى المقدار.
فثبت: أن هذه الحجة ضعيفة. ولنا عليه أسئلة أخرى ذكرناها فى الكتاب الكبير «٣» .
***
قال الشيخ: «والأجسام المحسوسة يمتنع عليها التداخل من حيث لا يصح أن يتوهم عليها التداخل. وهى الأبعاد، فانها لأجل انها أبعاد تمانع عن التداخل لا لأنها بيض أو حارة أو غير ذلك. فالأبعاد لذاتها لا تتداخل» التفسير: هذه هى الحجة الثانية على امتناع تداخل الأبعاد.
وتقريرها: أن بديهة العقل حاكمة بأن هذه الأجسام الكثيفة متمانعة عن التداخل. ثم قال «الشيخ» : علة هذا الامتناع هى أنها أبعاد، لا أنها بيض أو حارة أو غير ذلك. وهذا الكلام فى غاية الرخاوة. فان حاصل هذا الكلام:
أن الموجب لهذا الامتناع نفس البعدية، لا أمر مغاير للبعدية. وهذا ادعاء نفس محل النزاع. فان الخصم يقول: مذهبي أن المانع منه أمر سوى نفس البعدية. وتمام تقرير هذا السؤال: هو أن العلم بأن المانع هو نفس البعدية لا غير، اما أن يكون علما بديهيا أو استدلاليا. فان كان بديهيا كان العلم بامتناع نفود بعد فى بعد يكون بديهيا. وكان هذا ادعاء البديهة فى عين محل النزاع. وان كان استدلاليا، فلا بد فيه من الدليل.
وهو لم يذكر شيئا البتة.
ج ٢، ص: ٨٨
وأيضا: فلقائل أن يقول: انا نرى الجسم كل ما كان أشد كثافة، كان النفود فيه أسهل. والخلاء هو المقدار العارى عن جميع جهات الكثافة الكلية، فلم لا يجوز أن يقال: المانع من هذا النفود هو الكثافة، ولما لم تحصل الكثافة البتة فى الخلاء، لا جرم لم يمتنع نفود غيره فيه؟ وبالجملة:
نحن فى مقام السؤال يكفينا مجرد المطالبة، وعليكم اقامة البرهان القاطع على أن هذا الامتناع لا يوجبه الا مجرد البعدية. وهم لم يذكروا فيه خيالا، فضلا عن الحجة والبرهان.
***
قال الشيخ: «بل يجب أن يكون مجموع بعدين أعظم من الواحد، كمجموع واحدين أكثر من واحد وعددين أكثر من عدد، ونقطتين أكثر من نقطة، لأن النقطة لا حصة لها فى الكبر، بل فى العدد. والبعد له حصلة فى الكبر، كالعدد له حصة فى الكثرة» التفسير: هذه هى الحجة الثالثة على امتناع تداخل الأبعاد.
وتقريرها: ان مجموع البعدين يجب أن يكون أعظم من الواحد، قياسا على أن مجموع واحدين أكثر من واحد، وعددين أكثر من عدد واحد.
ولقائل أن يقول: انكم بينتم فى علم المنطق: أن التمثيل باطل، وانه لا يلزم من ثبوت حكم فى موضع، ثبوت مثله فى موضع آخر. هذا اذا ذكر بين الصورتين معنى جامع. وأما هاهنا فأنتم قسمتم احدى الصورتين على الأخرى، ولم تذكروا جامعا خياليا. فكان هذا القياس أضعف بكثير من أقيسة الفقهاء والنحويين، فكيف يجوز الالتفات اليه؟
والذي يحقق هذا: هو أنا نعلم ببديهة: أن مجموع الواحدين أزيد من الواحد وحده. فهل نعلم ببديهة العقل: أن مجموع البعدين اللذين ينفد أحدهما فى الآخر، يكون أزيد مقدارا من البعد الواحد؟ ومعلوم أن ذلك باطل. فان بديهة العقل حاكمة بأن بتقدير النفود يمتنع حصول الزيادة، الا اذا قيل: ان القول بالنفود معلوم الامتناع فى بديهة العقل. وحينئذ
ج ٢، ص: ٨٩
يكون هذا رجوعا الى ادعاء البديهة فى أول الدعوى. ومعلوم أنه باطل.
أما قوله «ومجموع نقطتين أكثر من نقطة. ليس أكثر من نقطة.
لأن النقطة لا حصة لها فى الكبر، بل فى العدد. والبعد له حصة فى الكبر، والعدد له حصة فى الكثرة» فاعلم: أن هذا جواب عن سؤال مقدر. وهو أن يقال: أليس اذا فرضنا أن (شبكنا) خطا من خط آخر بطرفه، فطرفا الخطين قد صارا واحدا فى الوضع والاشارة. وذلك يقتضى تداخل تينك النقطتين بالأسر، فاذا جوزتم تداخل النقطتين، فلم لا يجوز تداخل البعدين؟

وأجاب عنه: بأن النقطة ليس لها مقدار، فلا يلزم من اجتماعهما حصول الزيادة فى المقدار. وأما البعد فله مقدار، فيلزم من اجتماع البعدين حصول الزيادة فى المقدار.
ولقائل أن يقول: هذا الجواب ضعيف. وبيانه من وجهين:
الأول: ان اجتماع البعدين انما يوجب الزيادة فى المقدار، اذا لم تكن كلية أحدهما نافذة فى كلية الآخر. أما اذا حصل النفود بالكلية، فهناك يمتنع حصول الزيادة فى المقدار. فثبت: أن ادعاء أنه يلزم من اجتماع البعدين، حصول الزيادة فى المقدار، انما يصح لو ثبت أن نفود بعد فى بعد محال. وان كانت هذه المقدمة بديهة، فاتركوا هذه التطويلات، وان كانت برهانية فأنقم بينتم امتناعها بقولكم: ان اجتماع البعدين يوجب الزيادة فى المقدار. ونحن بينا أن هذا انما يصح لو ثبت امتناع النفود على الأبعاد، فلزم توقف الدليل على المدلول، والمدلول على الدليل. وهو باطل.
والوجه الثاني: هو أنه كما يعقل تماس الخطين بنقطتين، فكذلك يعقل تماس السطحين بخطين، وتماس الجسمين بسطحين. وعند حصول هذا التماس، يلزم تداخل الخطين وتداخل السطحين، مع أن مقدار الخطين ليس أزيد من مقدار الخط الواحد، ومقدار السطحين ليس أزيد من مقدار السطح الواحد، فاذا جاز ذلك، فلم لا يجوز مثله فى هذا الموضع؟
ج ٢، ص: ٩٠
فان قالوا: الخطان اذا تداخلا، فانما يتداخلان فى جانب العرض.
فالخط لا مقدار له فى جهة العرض، والسطحان اذا تداخلا فانما يتداخلان فى جانب العمق، والسطح لا مقدار له فى جانب العمق.
فثبت: أن الأشياء التي ينفد بعضها فى بعض فانه ليس لها مقدار البتة من الاعتبار الذي حكمنا عليه بالتداخل، بخلاف مسألتنا هذه.
فان الأبعاد لو تداخلت لكان لها مقدار من حيث انها صارت متداخلة، فوجب أن يحصل الازدياد فى المقدار. فنقول: حينئذ يعود البحث الأول وهو أن الازدياد فى المقدار، انما يحصل لو امتنع النفود بالكلية، وأنتم بينتم امتناع النفود بالكلية على وجوب الازدياد فى المقدار، فيلزم الدور. وهو محال.
***
قال الشيخ: «ولو كان الخلاء موجودا، لما كان يختص فيه الجسم المحيط الا بجهة تتعين. والأجسام التي فى الاحاطة انما تتعين جهاتها بجهة هذا المحيط، فيجب أن يكون لهذا المحيط جهة. اذا لذاته ليس له جهة، بل بحسب شيء آخر» التفسير اعلم: أن هذه هى الحجة الثانية على نفى الخلاء.
وتقريرها: أن نقول: لو حصل الخلاء خارج العالم، لكان ذلك الخلاء متشابه الأجزاء فى تمام الماهية ولوازمها. ولو كان كذلك، لكان حصول العالم فى بعض أجزاء ذلك الخلاء مع جواز حصوله فى سائر أجزاء ذلك الخلاء، ترجيحا لأحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح «٤» وانه محال.
فنفتقر فى تقرير هذه الحجة الى مقدمات:
المقدمة الأولى: انه لو حصل الخلاء، لكان ذلك الخلاء غير متناه.
ولقائل أن يقول: ألستم قلتم: انه ليس خارج العالم لا خلاء ولا ملاء؟ فلم لا يجوز أن يقال: الخلاء الموجود (هو) مقدار متناه. وهو
ج ٢، ص: ٩١
المقدار الذي يحصل فيه جسم العالم. وأما الخارج عنه، فلا خلاء ولا ملاء؟ وعند هذا لا يمكنكم أن تقولوا: لم حصل العالم فى هذا الجزء من الخلاء دون سائر الأجزاء؟
المقدمة الثانية: هب أنا نقول: الخلاء لا نهاية له. لكن لم قلتم: ان ذلك الخلاء متشابه الأجزاء؟ وهذه المقدمة لا بد عليها من دليل وحجة.
وذلك لأن الخلاء موجود ويمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه.
فتحصل (أن) هناك أمور ثلاثة.
أحدها: الأبعاد المفروضة فى ذلك الخلاء.
وثانيها: كون الخلاء قابلا لتلك الأبعاد.
وثالثها: ذات الخلاء. وهو (أن) الأمر الذي عرضت له قابلية ذات الخلاء لتلك الأبعاد. هو أيضا (من) أمور عارضة لتلك الذات، لأن قابلية الشيء للشيء: نسبة بين ذات القابل وذات المقبول. والنسبة بين الشيئين: مغايرة لهما، ومتأخرة عنهما.

فثبت: أن قابلية الأبعاد: مغايرة للذات التي عرضت لها هذه القابلية.
واذا ثبت هذا فنقول: هب أن أجزاء الخلاء متساوية فى هذه الأبعاد، وفى قابليتها لهذه الأبعاد. لكن لم قلتم: ان تلك الأشياء التي هى الأمور المفروضة لهذه القابلية متساوية فى تمام الماهية؟ فان هذه المقدمة غير بديهية، بل لا بد فى تقريرها وتصحيحها من الحجة والبرهان. والقوم ما ذكروا فى هذا الباب خيالا، فضلا عن الحجة والبرهان.
المقدمة الثالثة: هب أنا قلنا: ان أجزاء الخلاء متساوية فى تمام الماهية، لكن لا يجوز أن يقال: الفاعل المختار خصص تحصل العالم فى بعض أجزاء الخلاء دون البعض بمجرد ارادته. وحينئذ يرجع هذا الكلام الى انه هل يعقل (أن يكون) موجودا مؤثرا بالقصد والاختيار، بحيث يرجع أحد طرفى الممكن على الآخر؟
ج ٢، ص: ٩٢
والكلام فى هذه المقدمة يرجع الى الكلام الذي يتمسك به الحكماء فى مسألة القدم- وهو مشهور- المقدمة الرابعة: هب أن القول بالفاعل المختار باطل. الا أنا نشاهد أن كل واحد من الأشخاص الحيوانية والنباتية والمعدنية، مختص بصورة مخصوصة وحيز مخصوص ومقدار مخصوص، مع لا يمتنع فى العقل أن يحصل خلاف ذلك وضده. فاختصاص كل واحد من الأجسام السفلية بصفاتها الخاصة. أما أن يكون، لأنه وقع ذلك من غير مرجح، أو أن كان لا بد له من مرجح، لكن ذلك المرجح فاعل مختار، أو ان كان ذلك المرجح موجبا بالذات، الا أن كل حادث فانه مسبوق بحادث آخر. والحادث المتقدم أعد المادة لقبول الحادث المتأخر. وعلى هذا الترتيب يكون قبل كل حادث حادث آخر، لا الى أول. واذا عقلنا ذلك فى اختصاص هذه الأجسام السفلية بهذه الصفات المخصوصة، فلم لا يجوز مثله فى اختصاص كل العالم الجسمانى بموضوع معين من الخلاء الذي لا نهاية له؟
وذلك بأن يقال: حصل فى ذلك الحيز المعين لا المرجح. أو يقال:
حصوله فيه بتخصيص الفاعل المختار. أو يقال: انه كان قبل أن حصل فى هذا الحيز من الخلاء، كان حاصلا فى حيز آخر، وكان حصوله فى الوقت المتقدم فى ذلك الحيز من الخلاء، أعده لأن يحصل فى الوقت المتأخر فى الحيز الثاني من الخلاء. وعلى هذا الترتيب قد كان حصول هذا العالم فى كل جزء من أجزاء الخلاء، مسبوقا بحصوله فى جزء آخر من الخلاء.
وهكذا الى ما لا نهاية له.
فثبت: أن كل ما يقولونه فى الأعراض المخصوصة للأجسام الثقيلة، فنحن نقوله فى اختصاص كلية العالم بالجزء المعين من الخلاء. والله أعلم بالصواب.
***
ولنرجع الى تفسير الألفاظ:
أما قوله: «ولو كان الخلاء موجودا، لما كان يختص فيه الجسم المحيط الا بجهة تتعين» فالمراد منه: أنه لو كان الخلاء موجودا، لوجب أن تحصل
ج ٢، ص: ٩٣
كرة العالم الجسمانى فى حيز معين من ذلك الخلاء. أما قوله: «والأجسام التي فى الاحاطة انما تتعين جهاتها بجهة هذا المحيط» فالمراد منه: انه تبين فيما تقدم: أن جهات الأجسام انما تتعين بسبب المحيط والمركز، وذلك المحيط هو العلة لحصول الجهات المختلفة. وأما قوله: «فيجب أن يكون لهذا المحيطة جهة (اذ لذاته ليس به جهة، بل) بحسب شيء آخر «٥» فالمراد منه: أنه لو كان الخلاء موجودا، لكان بعض أجزائه جهة وحيزا لهذا المحيط، فيكون تعين تلك الجهة وذلك الحيز متقدما على حصول هذا المحيط. لكنا بينا: أن تعين كل جهة وحيز، انما يكون بسبب محيط، فوجب أن يكون تعين جهة هذا المحيط بسبب محيط آخر. ويلزم التسلسل، واثبات ما لا نهاية من الأجسام. وذلك محال.
ولقائل أن يقول: بناء هذه الكلمات، على أن اختصاص الجسم بالحيز المعين فى الخلاء الصرف: محال: لأنه يقتضى ترجح أحد طرفى الممكن من غير مرجح. لكنا قد تكلمنا على هذه المقدمة بما لا حاجة فيه الى الاعادة.
***
قال الشيخ: «ولو كان خلاء لكان لهذا الجسم حيز من الخلاء مخصوص، ووراءه أحياز أخرى خارجه عن حيزه، لا يتحدد بها حيزه،

ولا تحدد هى بحيزه، فلم يكن وقوعه فى ذلك الحيز الا اتفاقا.
والاتفاق يعرض عن أمور قبل الاتفاق، تتادى الى الاتفاق، وليست باتفاق، فيكون حينئذ أمور سلفت أدت الى تخصيص هذا الحيز. فلهذا الجسم فى ذاته حيز آخر. والسؤال «٦» فى ذلك الحيز ثابت، بل يجب أن يكون مثل هذا الجسم، لا حيز له ولا أين. ولغيره له الحيز والأين.
وهذا لا يمكن الا أن يكون الخلاء معدوما، والا لكان فى الخلاء حيز دونه،
ج ٢، ص: ٩٤
وكانت «٧» الأحياز، لا تختلف من جهة ما هى فى الخلاء، فلم يكن بأن تختلف بأجسام أولى من أن تختلف بغيرها، الا أن يكون حيز أولى بجسم من حيز. فتكون طبائع الأحياز فى الخلاء مختلفة. وهذا محال، فاذن أن كان خلاء لم يكن فيه لا سكون ولا حركة طبيعية، ولا أيضا قسرية (لأن القسرية) «٨» ما تسلب حركة أو سكونا طبيعيا» التفسير اعلم: أن هذا الفصل كلام مكرر. وليس فيه فائدة زائدة البتة. وهو عين ما تقدم ذكره: ولا بأس أن نفسر كلمة كلمة، ليظهر أنه ليس فيه فائدة زائدة. أما قوله: «ولو كان خلاء لكان لهذا الجسم حيز من الخلاء مخصوص» فالمراد منه: أنه لو فرض خلاء، لكان غير متناه. والعالم ثبت انه متناه. واذا كان كذلك، فيلزم أن يكون حاصلا فى بعض أجزاء الخلاء فقط.
ولقائل أن يقول: لما جوزتم أن يقال: انه ليس خارج العالم خلاء ولا ملاء فلم لا يجوز أيضا أن يقال: الخلاء موجود متناهى، والخارج عنه لا خلاء ولا ملاء. واذا كان الخلاء متناهيا، فلعله لم يفضل مقداره على مقدار العالم. وعلى هذا التقدير يبطل قولكم: أن العالم يكون حاصلا فى بعض أجزاء الخلاء دون البعض؟ فان قلتم: الخلاء لو كان تناهيا، لكان مشكلا، فيكون جسما فنقول: هذا الكلام ان تم كان كافيا فى أبطال القول بالخلاء، فكان نصب الدليل الذي أطنبتم فى تقريره ضائعا عبثا. وأما قوله «ووراءه أحياز أخرى خارجة عن حيزه لا يتحدد بها حيزه، ولا تحدد هى بحيزه» فهذا اشارة الى أن ذلك الحيز المعين من الخلاء الذي حصل فيه العالم، يكون محاطا بأحياز أخرى خالية. ولا يكون لشيء من هذه الحالات تأثير فى تحديد الآخر. فنقول: هب أنه لا تأثير للبعض فى تحديد البعض، فلم قلتم: انه يلزم من هذا القدر كون جميع أجزاء الخلاء متساوية فى الماهية؟
ج ٢، ص: ٩٥
وأما قوله: «فلم يكن وقوعه فى ذلك الحيز الا اتفاقا» فمعناه ظاهر. لكن هذا انما يلزم لو ثبت أن جميع أجزاء الخلاء متساوية فى تمام الماهية. وقد عرفت أنه لم نتقرر هذه المقدمة بكلام يفيد شبهة، فضلا عن حجة. وأما قوله: «والاتفاق يعرض عن أمور قبل الاتفاق تتأدى الى الاتفاق ليست باتفاق. فتكون حينئذ أمور سلفت، أدت الى تخصيص هذا الحيز» فمعناه: أن الموجبة للاحوال الاتفاقية أمور تتقدمها، وتلك الأمور لا تكون اتفاقية. ومثاله: أن انسانا خرج من بلده لغرض أن يصل الى قرية. فاتفق أن عثر فى وقت مروره على كنز. فهذا العثور اتفاقى.
والموجب لحصوله: هو خروجه عن البلدة الى القرية. وذلك الموجب ليس باتفاقى. فثبت: أن الأمور الاتفاقية لا بد من انتهائها عند المتصاعد الى أسباب طبيعية.
أما قوله: «فلهذا الجسم فى ذاته حيز آخر، والسؤال فيه عائد» «٩» فمعناه: أنه لو كان حصوله فى الحيز المعين اتفاقيا، فهذا يقتضى أن يحصل له حيز آخر طبيعى. لما بينا: أن الاتفاقيات مسبوقة بالأمور الطبيعية. لكن أى حيز فى الخلاء الذي لا نهاية له، لو فرض طبيعيا، فالسؤال فيه عائد بعينه.
ولقائل أن يقول: انا قد أوردنا السؤال على هذا الحرف. فانا قلنا: لم لا يجوز أن يكون الموجود من الخلاء ليس الآن القدر الذي حصل فيه العالم، وأما الخارج عنه فانه لا خلاء ولا ملاء؟ ثم وان سلمنا أنه لا نهاية للخلاء، فلم قلتم: أن جميع أجزاء الخلاء متشابهة، فانكم ما ذكرتم عليه حجة ولا دليلا؟ ثم ان سلمنا ذلك، فلم لا يجوز أن يكون تخصيص العالم بالحيز المعين من الخلاء بتخصيص الفاعل المختار؟ ثم ان سلمنا القول بالموجب. ولكن لا نزاع (فى) أن كل واحد من هذه الأجسام الحيوانية والنباتية، مختص بحيز معين ومقدار معين وشكل معين، مع أنه كان يجوز فى العقل حصول أضدادها ومعانداتها بدلا عنها. ولا جواب لكم
ج ٢، ص: ٩٦

عنه، الا أن تقولوا: ان كل حادث فانه مسبوق بحادث آخر، كان ذلك المتقدم قد أعد المادة لقبول هذا المتأخر. واستمر هذا الترتيب لا الى أول.
فاذا عقلتم ذلك، فلم لا تعقلوا مثله فى حصول كل العالم فى حيز المعين؟
وأما قوله: «بل يجب أن يكون مثل هذا الجسم لا حيز له ولا أين (الا لغيره له «١٠») الحيز والأين» فمعناه أن جسم العالم يجب أن يقال: انه ليس له حيز ولا جهة ولا جانب، وأنه يحدث فى داخله بسبب ما يحصل فيه من المحيط والمركز أحياز مختلفة للاجسام المختلفة. وأما قوله: «وهذا لا يمكن الا أن يكون الخلاء معدوما» فمعناه: أن قولنا ليس له حيز ولا أين، لا يحصل الا أن يكون الخلاء معدوما.
ولقائل أن يقول: انا بينا أنه لو حصل خلاء متناه بمقدار يحصل فيه جسم العالم، لحصل هذا المعنى. فثبت: أن حصول ما ذكره لا يتوقف على عدم الخلاء. وأما قوله: «والا لكان فى الخلاء حيز دونه، وكانت الأحياز لا تختلف من جهة ما هى فى الخلاء، فلأن بأن تختلف بأجسام، أولى من أن تختلف بغيرها» فالمراد منه: أنه لو حصل الخلاء لكان متشابه الأجزاء، فلم يكن حصول جسم العالم فى بعض جوانبه، أولى من حصوله فى سائر الجوانب. وهذه هى المرة الثالثة لتكرير هذا الكلام من غير فائدة.
والعجب من الشيخ: أنه فى هذا الكتاب الصغير، كيف كرر هذا الكلام فى الموضع الواحد ثلاث مرات من غير فائدة.
***
قال الشيخ: «وكيف يكون فى الخلاء حركة. والحركات تختلف بالسرعة والبطء، بقدر اختلاف المتحركات والمتحرك فيه (فان المتحرك فيه كلما كان «١١» أغلظ، كانت الحركة فيه أبطأ. ونسبة السرعة الى البطء فى التفاوت وفى المسافة «١٢» نسبة المتنافيين فى الغاظ والرقة،
ج ٢، ص: ٩٧
حتى أنها كلما ازدادت رقة، ازدادت الحركة سرعة. فتكون نسبة زمان الحركة فى الملاء، الى زمان الحركة فى الخلاء، كنسبة مقاومة ذلك الخلاء «١٣» الى مقاومة ملاء أرق منه، على نسبة الزمانين فتكون مقاومة موهومة. ولو كانت لكانت مساوية للامقاومة. واللامقاومة متساوية لمقاومة لو كانت (هذا خلف) «١٤» أو تكون الحركة فى الخلاء فى زمان غير منقسم. هذا أيضا خلف» التفسير: هذه هى الحجة الثالثة فى ابطال القول بالخلاء.
واعلم: أن هذه الحجة لا تختص بابطال قول من يقول: الخلاء: بعد قائم بذاته، بل هى مبطلة للقول بالخلاء، سواء قيل: الخلاء بعد قائم بالذات، أو قيل: انه عدم محض ونفى صرف. وتقريرها: أنه لو حصلت الحركة فى الخلاء، لحصلت اما فى زمان منقسم، واما فى زمان غير منقسم.
والقسمان باطلان، فبطل القول بحصول الحركة فيه.
وانما قلنا: انه يمتنع أن تحصل الحركة فى الخلاء فى زمان منقسم.
وذلك لأن المقتضى لكون تلك الحركة سريعة أو بطيئة، سببان «١٥» أحدهما: شكل المتحرك. وذلك لأن الجسم المخروطى الشكل اذا غزل برأسه الحاد، كانت حركته أسرع مما اذا نزل بقاعدته التي تكون سطحا مستويا. وذلك لأنه اذا نزل برأسه الحاد، كان أقوى على خرق ايصال الهواء، وكان المعاوق عن نزوله أقل. وأما اذا نزل بقاعدته التي هى السطح المستوى، فان سطح الهواء الذي يماس ذلك السطح يعاوقه عن التزول، ويكون خرق الهواء بذلك المقدار الكبير أصعب. فلا جرم كانت حركته عند نزوله برأسه الحاد المخروط، أسرع من حركته عند نزوله بقاعدته، التي هى البسيط المستوى.
والسبب الثاني من الأمور المقتضية للسرعة والبطء: هو المتحرك
ج ٢، ص: ٩٨
فيه. فان المسافة اذا كانت مملوءة من جرم غليظ، كانت الحركة فيها أبطأ مما اذا كانت مملوءة من جرم رقيق. والسبب فيه: أنه اذا كان الملاء غليظا، كان خرق اتصاله أصعب مما اذا كان رقيقا. ومتى كان خرق اتصال ما فى المسافة أصعب، كانت الحركة أبطأ.
واذا عرفت هذا فنقول: لنفرض مائة ذراع من المسافة مملوءة من الماء المتحرك، يقطعها فى عشر ساعات. ولنفرض هذه المسافة كانت خالية خلاء صرفا، والمتحرك يقطعها فى ساعة واحدة. فتكون نسبة زمان الحركة فى الخلاء الى زمان الحركة فى الملاء، نسبة العشر. ولنفرض ملاء آخر أرق من الماء، بحيث تكون المعاوقة الحاصلة فيه، عشر المعاوقة الحاصلة من الماء. فهذه المعاوقة عشر

المعاوقة الضعيفة فى عشر زمان الحركة فى الماء. وقد كنا فرضنا أن الحركة فى هذه المسافة اذا كانت خالية تحصل فى عشر زمان الحركة، فيلزم أن تكون الحركة مع المعاوقة، كهى لا مع المعاوقة. وهذا محال. وجميع المقدمات المذكورة فى هذه الحجة صحيحة، الا فرض الخلاء. فعلمنا: أن هذا المحال انما لزم من فرض الخلاء، وما يلزم منه المحال فهو محال. فالقول بالخلاء محال.

وأما القسم الثاني وهو أن تحصل الحركة فى الخلاء فى زمان غير منقسم، فهذا محال. لأن كل حركة فى الأين، فهى انتقال من أين الى أين. فيكون الجزء الأول من الحركة متقدما على الجزء الثاني منها.

فيكون زمان تلك الحركة منقسما. لا محالة.

هذا تمام تقرير هذه الحجة. وهى ضعيفة جدا. لأنا نقول: الحركة لما هى حركة، مع قطع النظر عن معاوقة المسافة، لا شك أنها تستدعى قدرا من الزمان. بدليل: أن الحركة من حيث هى هى، واقعة على مسافة منقسمة، فتكون الحركة الى نصف تلك المسافة متقدمة على الحركة من نصفها الى آخرها. وأينما حصل معنى التقدم والمتأخر، فقد حصل الزمان. فثبت: أن الحركة من حيث هى هى، تستدعى فورا قدرا من الزمان. ثم ان حصل فى المسافة شيء من المعاوقة. ولأجل حصول

ج ٢، ص: ٩٩

تلك المعاوقة تستدعى قدرا من الزمان. واذا ثبت هذا فنقول: الحركة الواقعة فى الخلاء يحصل لها الزمان الذي تستحقه بحسب أنها حركة.

والحركة الواقعة فى الملاء الموصوف بالمعاوقة الضعيفة يحصل لها الزمان، الذي تستحقه بسبب أنها حركة، ويحصل لها قدر آخر بسبب ما حصل فى تلك المسافة من المعاوقة. فكيف يعقل أن يقال: انه يلزم أن تكون الحركة مع المعاوقة كهى، لا مع المعاوقة؟ بل لو كان استحقاق الزمان كله انما كان بسبب المعاوقة، لكان ما ذكره لازما، الا أن ذلك لا يقوله عاقل. وعلى هذه الحجة سؤالات كثيرة. الا أن القدر الذي ذكرناه كفاية.

***

ولنرجع الى التفسير:

أما قوله: «الحركات تختلف بالسرعة والبطء، بقدر اختلاف المتحركات والمتحرك فيه» فهذا اشارة الى ما ذكرنا، من أن المقتضى لاختلاف الحركات فى السرعة والبطء، أمران: أحدهما: اختلاف المتحركات فى الأشكال.

والثاني: اختلاف أحوال المتحرك فيه، بسبب الرقة والغلظ. وهذه الحجة لا تعلق لها بالوجه الأول. انما تعلقها بالوجه الثاني. فلهذا المعنى، لم نذكر تفاصيل القسم الأول. وأما بقية الكلام فهو الذي لخصناه فى تقرير هذه الحجة، فلا فائدة فى التطويل بعد الوقوف على المطلوب.

ج ٢، ص: ١٠١

الفصل السابع فى نفى الجوهر الفرد

قال الشيخ: «اتصال المقادير بعضها ببعض: أن تصير أطرافها واحدة، واتصالها فى أنفسها أن يكون موجودا بالقوة فى أجزائها خد مشترك. تماس المقادير أن تكون نهاياتها معا، من غير أن تصير واحدة. كل مقدارين يتماسان بالكلية أن أمكن فهما متداخلان»

التفسير: المقصود من هذا الكلام: تفسير ثلاثة ألفاظ:

أحدها: الاتصال. والثاني: التماس. والثالث. التداخل.

أما الاتصال. فهذا يستدعى شيئين ليكون أحدهما متصلا بالثانى، ثم هذان الشيئان اما أن يكون أحدهما ممتازا عن الآخر بالفعل فى الوجود الخارجى، أو لا يكون كذلك. فالأول مثل أن يقوم خط مستقيم على خط مستقيم على زاوية، وتكون نهاياتهما واحدة بالفعل. والثاني كما اذا فرضنا خطا ليس فيه مقطع بالفعل، فانه يقال: هذا الخط متصل واحد، لأجل أنه يمكن أن يفرض فيه مقطع واحد، يكون ذلك المقطع مشتركا فيه بعينه بين القسمين، فيكون نهاية لأحد القسمين وبداية للقسم الآخر.

فالمتصل بالوجه الأول (هو) أن يكون قد حصل فيه قسمان، وكل واحد منهما مغاير للقسم الآخر بالفعل. والمتصل بالوجه الثاني هو شيء واحد فى الوجود الخارجى، فليس هناك قسمان، ولا جزءان بالفعل البتة، بل هو بحال لو فرضنا فيه مقطعا، لكان ذلك المقطع مشتركا فيه بعينه بين القسمين.

هذا هو الكلام فى الاتصال.

وفيه سؤال: وهو أن هذه النقطة عند الخصم عرض. فاذا كان
ج ٢، ص: ١٠٢
مشتركا بين الخطين، لزم كون العرض الواحد قائما بمحلين. وهو محال.
وأما تماس المقادير. فهى أن تكون نهاياتها معا من غير أن تصير واحدة.
وتقرير الكلام: ان نهايتى المتصلين واحدة فى الاشارة، ونهايتى المتماسين واحدة أيضا فى الاشارة. فالمتصلان والمتماسان يشتركان فى كون النهايتين واحدة فى الاشارة. الا أنا نقول: هذا الذي هو واحد فى الاشارة الحسية، ان كان واحدا فى نفس الأمر فهو الاتصال، وان لم يكن واحدا فى نفس الأمر، فهو التماس. وهاهنا محل البحث. وذلك لأن النهايتين اذا كانتا باقيتين فى وقت التماس، مع أنهما صارتا واحدة فى الاشارة الحسية. فههنا يلزم القول بنفود كلية احداهما فى كلية الأخرى.
فنقول: هل حصل فى هذا الوقت امتياز أحدهما عن الآخر فى أمر، أو لم يحصل؟ فان حصل، فذلك الامتياز ليس بالماهية، لأن جميع النقط ماهيتها واحدة. ولا باللوازم لأن لوازم الماهية الواحدة مشتركة فيها بين أفراد تلك الماهية، ولا بالعوارض، لأن النهايتين لما لقى كل واحد منهما كلية الأخرى. وكل عارض يفرض كونه عارضا لاحداهما فنسبته اليها، كنسبته الى الآخر. وحينئذ يصير ذلك العارض مشتركا بينهما. والمشترك بين الشيئين لا يقتضى امتياز أحدهما عن الآخر.
فثبت: أنه لا امتياز بينهما فى أمر من الأمور. وذلك يقتضى ارتفاع التعدد. لأن التعدد لا يحصل الا بالتغاير فى الهوية. وقد فرضنا أنه لا تغاير بينهما البتة. واذا ارتفع التعدد، فقد بطلا. ويكون الحاصل نهاية واحدة مشتركة بينهما. وهذا هو الاتصال. فثبت: أن القول بالتماس محال.
والذي يمكن فى الجواب أن نقول: ان احدى النهايتين تمتاز عن لأخرى بكونها نهاية لهذا الخط، دون ذلك. وكذا القول من الجانب الآخر.
والله أعلم.
***
ج ٢، ص: ١٠٣
ولنرجع الى التفسير:
أما قوله: «اتصال المقادير بعضها ببعض: أن تصير أطرافها واحدة» فالمراد منه: هو ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الأول. وأما قوله «واتصالها فى أنفسها: أن يكون موجودا بالقوة فى أجزائها حد مشترك» فالمراد:
ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الثاني. وأما قوله «تماس المقادير: أن تكون نهاياتها معا، من غير أن تصير واحدة» فهو الذي ذكرناه فى تفسير التماس. وأما قوله «كل مقدارين يتماسان بالكلية فهما متداخلان» معناه:
أن الشيئين اذا لم يتماسا بتمام الذاتين بأن تصير نهاياتهما معا فى الاشارة الحسية فهما متماسان. فأما اذا تماسا بتمام ذاتيهما حتى تصير كلية ذات أحدهما سارية فى كلية ذات الآخر. فهذا هو المسمى بالتداخل.
***
قال الشيخ: «كل مقدارين يتماسان بالكلية، ان أمكن فهما متداخلان. كل ما ماس شيئا بكليته، فما ماس احدهما ماس الآخر. كل متماسين لا بالأسر، فهما متميزان بالوضع. كل متميزين بالوضع فان تجاوزهما بنهايتين. ان كانت أجزاء لا تتجزأ، لم تتجزأ بالملاقاة. كل ما لا يتجزأ بالملاقاة، فماسته بالأسر. كل مماس بالأسر، فما ماس مماسه، ماسه. كل ما ماس شيئين وجب بينهما، ماس كلا بما لا يماس به الآخر، فانقسم. فلا شيء من المماس على ترتيب محجوب بعضه من بعض بغير منقسم. كل مماس بالأسر من غير تنحى شيء عن شيء، فحجم جملتها مثل حجم الواحد، وان كان العدد أكثر. ما لا يتجزأ لا يتألف من تركيبه مقدار، لأنه لا يتماس بالحجب، ولا يتماس بالداخلة، تماسا يوجب زيادة حجم» التفسير: الغرض من هذه المقدمات: تقرير البرهان على أن هذه الأجسام المحسوسة لا يجوز أن تكون مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ. وذلك لأن تلك الأجزاء يمتنع أن تكون متلاقية، واذا لم تكن متلاقية، امتنع تألف هذه الأجسام منها.
وانما قلنا: انه يمتنع كونها متلاقية. لأنها لو تلاقت، لكانت اما أن
ج ٢، ص: ١٠٤

تكون متلاقية بالكلية، أو لا بالكلية. والقسمان باطلان، فبطل القول بكونها متلاقية.
وانما قلنا: انه يمتنع أن تكون متلاقية بالكلية لوجوه:
الأول: ان الجزءين اذا كانا متلاقيين بالكلية، وجب أن ينفد كل أحدهما فى كل الآخر، وحينئذ لا يكون مقدار المجموع منهما زائدا على مقدار كل أحد منهما، والا لم يحصل النفود بالكلية. فاذا جاء ثالث ولقيهما فهو أيضا ينفد فيهما، فلا يكون مقدار مجموع الثلاثة زائدا على مقدار الواحد. وبهذا الطريق وجب أن لا يحصل من اجتماعهما زيادة فى الحجم والمقدار، وحينئذ لا تكون هذه الأشياء العظيمة فى المقدار والحجم مؤلفة منهما.
الثاني: أن الاثنين منهما اذا تلاقيا بالكلية، فحينئذ لا يبقى أحدهما متميزا فى الاشارة الحسية. وهكذا القول فى جميع الأجزاء، فوجب أن لا يحصل من تلاقيهما شيء تحصل فيه أجزاء وجوانب، متمايزة فى الاشارة الحسية.
الثالث: أنهما اذا تداخلا فلا امتياز بينهما بحسب الماهية، ولا بحسب لوازمها، ولا بحسب عوارضها أيضا. لأنهما لما تداخلا: فكل عارض يعرض حصوله، كان ذلك العارض بالنسبة الى أحدهما، كهو بالنسبة الى الآخر، فيصير ذلك العارض مشتركا بينهما. والمشترك بينهما لا يوجب امتياز أحدهما عن الآخر. وهذا يقتضى أنها اذا تداخلت أن لا يبقى بعضها ممتازا عن البعض فى نفس الأمر. واذا كان كذلك، فحينئذ يرتفع التعدد، فيصير الكل واحدا. فيلزم أن يكون الجسم العظيم المؤلف من تلك الأجزاء فى حجم الجزء الواحد، وأن يكون جزءا واحدا فى نفس الأمر غير قابل للقسمة. وذلك محال.
الوجه الرابع: انه لو جاز تداخل الجزءين منها، لجاز فى الأزيد فالأزيد، حتى لا يمتنع دخول الجبل الصلب فى حيز جوهر فرد. وهو محال. فثبت بهذا: أن كون الأجزاء التي لا تتجزأ متلاقية بالأسر، محال.
ج ٢، ص: ١٠٥
وأما القسم الثاني وهو كونها متلاقية لا بالأسر. فهذا أيضا محال.
لأنها لما كانت متلاقية بالبعض دون البعض. فالبعض المحكوم عليه بالتلاقى، غير البعض المحكوم عليه بعد التلاقى. ضرورة أن النفى والاثبات لا يجتمعان. وذلك يقتضى أن يكون المحكوم عليه بأنه لا ينقسم يكون منقسما. وذلك محال. فثبت: أن الأجزاء التي لا تتجزأ.
لو كانت متلاقية لكانت اما أن تكون متلاقية بالأسر، أو لا بالأسر.
وثبت: أن القسمين باطلان، فوجب أن يكون القول بأنها متلاقية باطلا.
واذا ثبت أنه يمتنع عليها أن تكون متلاقية، ثبت أنه يمتنع أن تكون هذه الأجسام متألفة منها. لأن التأليف لا معنى له الا التلاقى.
واذا كان التلاقى محالا، كان التأليف أيضا محالا.
وهذا هو تقرير هذا البرهان.
واعلم: أن هذه الحجة يمكن ايرادها على وجوه كثيرة:
الأول: ان كل جزء فلا بد وأن يكون يمينه غير يساره، وفوقه غير تحته. وكل ما كان كذلك، فهو منقسم. وهذا هو الوجه الذي ذكرناه فى كتاب «الاشارات» الثاني: أن يقال: لو فرضنا ثلاثة جواهر متماسة. والوسط يلاقى الطرفين. فاما أن تكون تلك الملاقاة بالكلية، أو لا بالكلية. فان كانت بالكلية فهو باطل. للوجوه الأربعة المذكورة، وان كان لا بالكلية، فالقسمة لازمة.
الثالث: هذه الأجزاء اذا تماست. فاما أن يكون تماسها بتمام ذواتها، أو بنهايتها. والأول يوجب القول بتداخل الأجزاء. وهو محال- على ما بيناه- والثاني يقتضى أن يكون تماسها بنهاياتها لا بذواتها.
وحينئذ تكون نهاياتها غير ذواتها. فتلزم القسمة. وأيضا: فالنهاية التي بها يماس ما على يمينه غير النهاية التي بها يماس ما على يساره. فتلزم القسمة. وهذا تمام تقرير هذه الحجة.
***
ج ٢، ص: ١٠٦
ولنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب:
واعلم: أن «الشيخ» لم يرتب كلامه فى هذه الحجة على النظم الطبيعى، ولكنه ذكر مقدمات تسعة، وما أشار الى كيفية نظمها.

فالمقدمة الأولى: قوله: «كل ما ماس شيئا بكليته، فما ماس أحدهما، ماس الآخر» فالمراد: أنا لو فرضنا أن جزءين تماسا بكلية ذاتيهما، وجب أن تكون ذات كل واحدة منهما نافذة بالتمام فى تمام ذات الآخر.

واذا كان الأمر كذلك، فاذا جاء جزء ثالث، وماس أحدهما وجب أن يكون قد ماس الآخر. اذ لو صار أحدهما ممسوس هذا الثالث، ولم يصر الثاني ممسوسا له، فحينئذ تكون ذات المسوس مباينة لذات غير الممسوس وغير نافذة فيه، ولا مداخلة فيه بالأسر. وقد فرضنا أن الأمر كذلك.
هذا خلف.

فثبت: أن كل ما ماس شيئا آخر بكليته، فكل ثالث ماس أحدهما، فانه لا بد وأن يماس الآخر. وهذه المقدمة انما يحتاج اليها فى بيان أنا لو فرضنا كون الجزءين متلاقيين بالأسر، لكان اذا جاء الثالث ولقيهما، وجب أن يكون هذا الثالث ملاقيا لهما أيضا بالأسر، وحينئذ يلزم أن لا يزيد مقدار الثلاثة على مقدار الواحد. وأيضا: يلزم أن لا يبقى بين تلك الأجزاء ترتيب ولا تباين فى الاشارة الحسية. وكل ذلك محال.

والمقدمة الثانية: قوله: «كل متماسين، لا بالأسر، فهما متميزان بالوضع» فالمراد: أنه اذا لم تكن كلية أحدهما سارية فى كلية الآخر، كانت متباينة عنه، فهما متميزان لا محالة بالاشارة. وهذا الكلام حق.

وأنا أظن أنه لو قال: كل متميزين بالوضع فهما يتماسان لا بالأسر، لكان أولى. لأن غرضه فى تقرير هذه المقدمة أن يقول: لكن الأجزاء متميزة فى الوضع، فهى غير متلاقية بالأسر. وذلك لأن استثناء عين المقدم، ينتج عين التالى. أما اذا قلنا: كل متماسين لا بالأسر فهما متميزان بالوضع، لكن الأجزاء متميزة بالوضع، فهما متماسان لا بالأسر. كان هذا باطلا. لأن استثناء عين التالى لا ينتج عين المقدم.

والمقدمة الثالثة: قوله: «كل متميزين بالوضع، فان تجاوزهم

ج ٢، ص: ١٠٧

بنهايتين» فالمراد: أنه لو ثبت أن تلاقى هذه الأجزاء لا يكون بالأسر، فلا بد وأن يكون تلاقيها بالنهايات فقط، ومتى كان الأمر كذلك كانت منقسمة.

والمقدمة الرابعة: قوله: «ان كانت أجزاء لا تتجزأ، لم تتجزأ بالملاقاة» فالمراد: أنه ثبت أن هذه الأجزاء اذا تلاقت. فاما أن يكون تلاقيها بالأسر. وهو محال. أو لا بالأسر. وذلك يوجب قسمتها. فذكر فى هذه المقدمة: أن ما لا يكون متجزئا البتة، امتنع أن يصير متحركا عند الملاقاة.

وذلك يقتضى أن لا يلاقى شيء منها شيئا البتة. وحينئذ لا يحصل من تلاقيها هذه الأجسام. وذلك يقتضى أن هذه الأجسام غير حاصلة من تألفها واجتماعها. وذلك هو المطلوب.

وأما المقدمة الخامسة: وهى قوله: «كل ما لا يتجزأ بالملاقاة، فمماسته بالأسر» فالمراد: أنه اذا ماس شيء شيئا. وكانت تلك المماسة لا بالبعض، وجب أن تكون بالكل، لأنه اذا لم يماسه ببعضه ولا بكله، فانه يمتنع أن يماسه البتة.

وأما المقدمة السادسة: وهى قوله: «كل مماس بالأسر، فما ماس مماسة: ماسه» فهذه المقدمة قريبة من الأولى وكالمكررة. وان كان يمكن أن يتكلف اظهار فرق بينهما.

وأما المقدمة السابعة: وهى قوله: «كل ما ماس شيئين، وحجب بينهما، ماس كلا بما لا يماس به الآخر، فانقسم» فالمراد منه: أن الجوهر المتوسط اذا ماس ما على يمينه وماس على يساره، فان ماسهما بتمام الذات، تداخلت الثلاثة، وحينئذ لا يبقى هناك ترتيب فى الوضع والاشارة، ولا يبقى كون أحدهما وسطا، وكون الآخرين طرفين. ولما دل الحس على حصول هذه الأمور، ثبت: أن المتوسط لقى ما على يمينه، وما على يساره، لا بتمام الذات، بل بالنهايتين، وذلك يوجب انقسام الوسط. وهذا أيضا كالمكرر.

ج ٢، ص: ١٠٨

وأما قوله: «فلا شيء من المماس على ترتيب، محجوب، بعضه من بعض بغير منقسم» فمعناه: أنه متى كان الترتيب باقيا، وكان الوسط يحجب الطرفين عن التماس، فالملاقاة حاصلة، لا بالأسر.

ومتى كانت الملاقاة حاصلة لا بالأسر- بل بالطرفين- كان الانقسام لازما.

وأما المقدمة الثامنة: (وهى قوله) : «كل مماس بالأسر «١» ، من غير أن يتنحى شيء عن شيء، فحجم جملتها مثل حجم الواحد، وان

كان العدد أكثر» فالمراد: أنه لو حصلت الملاقاة بالأسر، لكان المقدار المجموع مساويا، لمقدار الجزء الواحد. وذلك محال.
وأما المقدمة التاسعة: وهى قوله: «ما لا يتجزأ لا يتألف من تركيبه مقدار، لأنه لا يماس بالحجب، ولا يتماس بالمداخلة، تماسا يوجب زيادة حجم» فالمراد: أن هذه الأجزاء لو تماست. لكانت اما أن تحجب الوسط، أو لا تماس بالمداخلة تماسا يوجب زيادة حجم.
والمراد «٢» : أن هذه الأجزاء لو تماست. لكان اما أن يحجب الوسط الطرفين عن التماس، أو لا يحجب. فان كان الأول كان الوسط منقسما، فيلزم أن يكون غير المنقسم منقسما. وهذا محال. وان كان الثاني فحينئذ تكون الأجزاء متداخلة بالأسر. والتداخل بالأسر يمنع من حصول الزيادة فى الحجم، فحينئذ لا يكون تركيبها سببا لحصول الزيادة فى الحجم، فلا تكون هذه الأحجام متولدة من تألفها. وذلك باطل.
ولما كان القول بوجود هذه الأجزاء يفضى الى هذين القسمين، وكان كل واحد منهما باطلا، كان القول بوجود هذه الأجزاء باطلا محالا.
***
قال الشيخ: «ان كان تأليف مما لا يتجزا، وجب أن يكون الجزءان الموضوعان على مسافة بينهما، جزء يمتنع فيه الالتقاء بالحركة، خوفا من انقسام الجزء»
ج ٢، ص: ١٠٩
التفسير: هذه هى الحجة الثانية على نفى الجوهر الفرد.
فانا اذا فرضنا خطا مركبا من أجزاء ثلاثة متماسة ووضعنا على طرفى هذا الخط جزءين. فهذان الجزءان الموضوعان على الطرفين، بقى بينهما خلاء بمقدار الجوهر الواحد. فنقول: كل واحد منهما قابل للحركة والمسافة خالية والعائق زائد، فوجب أن يصح على كل واحد منهما أن يتحرك. واذا تحركا فحينئذ يصير نصف كل واحد منهما مماسا لنصف ذلك الجوهر المتوسط فى الخط الأسفل. وذلك يوجب القسمة.
ولقائل أن يقول: ألستم قلتم: ان الواقف على طرف العالم، لا يمكنه أن يمد اليد الى الخارج، لا لقيام عائق خارج العالم، لكن لأن شرط صحة الحركة حصول المكان والجهة، ولا مكان ولا جهة خارج العالم، فامتنعت الحركة، لا لقيام المانع، بل لفوات الشرط؟ فهل لأحد من مخالفيكم أن يقول على سبيل الاستهزاء: أن هذا المتحرك امتنعت عليه الحركة، خوفا من أن يثبت جهة خارج العالم؟ بل قلتم: ان الرجوع الى الاستهزاء فى موضع الحاجة الى البرهان لا يليق بأهل العلم.
فكذا هاهنا. لم لا يجوز أن نقول: صحة الحركة على هذين الجزءين مشروط بكون المسافة قابلة للقسمة؟ واذا لم يحصل هذا المعنى فحينئذ امتنعت الحركة لفوات شرطها، لا لأجل ما أشرتم اليه من الطعن والاستهزاء.
***
قال الشيخ: «ويتقابلان بالحركة على مسافتين زوجيتى الأجزاء، لا يجوز أحدهما الآخر من غير أن يلحقه بالمحاذاة. والحركة متساوية. فان كل واحد منهما ان كان قد قطع النصف عند المحاذاة، فبعد لم يحاذه، وان اختلفا فقطع المتفقين فى السرعة مختلف» التفسير: هذه هى الحجة الثالثة على نفى الجوهر الفرد.
وتقريرها: أنا نفرض خطا مركبا تكون أجزاؤه شفعا. ولنفرض كونه
ج ٢، ص: ١١٠
مركبا من ستة أجزاء، ولنضع فوق طرفه الأيمن جزءا، وتحت طرفه الأيسر جزءا آخر. ولنفرض أن هذين الجزءين ابتدءا بالحركة معا. وتركا معا. ولنفرض كون الحركتين متساويتين فى السرعة والبطء.
فهذان الجزءان لا بد وأن يمر كل واحد منهما بالآخر، وأن يصير محاذيا له. ولا يمكن حصول هذه المحاذاة الا على ملتقى الجزء الثالث والرابع.
فقد حصل الجزء الواحد على ملتقى الجزءين، وذلك يوجب قسمة الأجزاء.
***
قال الشيخ: «ولو كان تركيب مما لا يتجزا، فوقوع عدد القطر فى المربع كعدد الضلع. مع أن كل واحد منهما ليس بين أجزائهما فرجة ولا اختلاف مقادير» التفسير: هذه هى الحجة الرابعة على نفى الجوهر الفرد.
وتقريرها: أنا إذا فرضنا مربعا تركب عن خطوط أربعة متماسة، بحيث يكون كل خط منها مركبا من أربعة أجزاء. فضلع هذا المربع لا محالة مركب من أجزاء أربعة، وقطره أيضا مركب من أجزاء أربعة.

وهى: الجزء الأول من الخط الأول، والثاني من الثاني، والثالث من الثالث، والرابع من الرابع. فنقول: هذه الأجزاء اما أن تكون من جهة هذا القطر متلاقية، أو لا تكون. فان كانت متلاقية. فاما أن تكون مقاديرها من جهة القطر متساوية لمقاديرها من جهة الضلع، أو تكون أزيد. والأول يقتضى أن يكون مقدار القطر مساويا لمقدار الضلع.

وذلك محال. والثاني يقتضى أن يكون مقدارها من جانب القطر أزيد من مقدارها من جانب الضلع، فيكون مقدار كل واحد منها من جانب القطر قابلا للقسمة، فيكون الجوهر الفرد قابلا للقسمة. وهو المطلوب.

وأما ان قلنا: ان هذه الأجزاء من جهة القطر غير متلاقية، فهناك فرج ثلاثة واقعة فى خلال تلك الأجزاء الأربعة. وكل واحد من تلك الفرج.

ج ٢، ص: ١١١

اما أن يمنع الجوهر الفرد، أو يكون أصغر من ذلك. فان كان الأول فحينئذ يكون مقدار القطر بمقدار سبعة أجزاء، ومجموع ضلعى هذا المربع سبعة أجزاء أيضا. فيلزم أن يكون القطر مساويا للضلعين. هذا خلف. وأما ان كان كل واحد من تلك الفرج أصغر من الجوهر الفرد، وهو المطلوب.

***

قال الشيخ: «وكان اذا زالت الشمس عن محاذاة شخص، وجد فى الأرض جزءا. أما أن يزول عن المحاذاة جزءا، فيكون مدار الشمس، ومدار طرف المحاذاة على الأرض متساويين. واذا زالت الشمس جزءا، زال الطرف عن المحاذاة أقل من جزء، فانقسم. أو ثبت المحاذاة مع الزوال. وهذا محال» «٣» التفسير: هذه هى الحجة الخامسة على نفى الجوهر الفرد.

وتقريرها: أنا اذا غرزنا خشبة فى الأرض، فاذا طلعت الشمس وقع لتلك الخشبة ظل فى جانب المغرب، واذا ارتفعت الشمس بمقدار جوهر فرد، فاما أن ينقص من طرف ذلك الظل شىء، أو لا ينقص. والثاني محال لوجهين:

الأول: انه لو عقل ذلك، فاذا ارتفعت الشمس جوهرا ثانيا وثالثا وجب أن لا ينتقص من ذلك الظل شىء. وهكذا حتى تبلغ الشمس الى وسط السماء، مع أن ذلك الظل يكون باقيا كما كان، فانه ليس لبعض تلك الجواهر خاصية، يلزم من حركة الشمس اليها، زوال طرف

ج ٢، ص: ١١٢

الظل، وتكون حركة الشمس الى سائر تلك الأجزاء، توجب سكون رف الظل.

والثاني: ان الشمس اذا كانت فى نقطة معينة من الفلك، فحينئذ يحصل خط متوهم خرج من نهاية جرم الشمس، ومر على طرف تلك الخشبة المغروزة، واتصل آخره بآخر ذلك الظل. فاذا انتقلت الشمس من تلك النقطة، فقد تحرك من ذلك الخط رأسه، المتصل بالشمس، وان لم يتحرك من ذلك الطرف رأسه المتصل بطرف الظل، فحينئذ حصل للخط الواحد المستقيم من جانب الشمس رأسان. وذلك محال.

فثبت: أنه متى ارتفعت الشمس جزءا، انتقص من طرف الظل شىء.

فاذا قلنا: انه كل ما ارتفعت الشمس جزءا، انتقص من طرف الظل جزء، لزم أن يكون امتداد الظل مساويا لامتداد ربع الفلك. وذلك محال. وان قلنا: انه كل ما ارتفعت الشمس جزءا، انتقص من طرف الظل أقل من جزء. فهذا يوجب القول بانقسام الجوهر الفرد. وهو المطلوب.

***

قال الشيخ: «فاذن قسمة الأجسام لا تقف عند أجزاء لا تتجزا» التفسير: لما ذكر هذه الدلائل الخمسة على امتناع وجود جزء لا يقبل التجزئة، لا جرم صرح بعدها بذكر تجزئة المطلوب. وهو (أن) قسمة الأجزاء لا تقف عند أجزاء لا تتجزأ، بل الأجسام قابلة للقسمة الى غير النهاية. واعلم: أن كون الجسم قابلا للقسمة على ثلاثة أوجه:

أحدها: قبول القسمة على سبيل أن ينفصل أحد القسمين عن الآخر.

ج ٢، ص: ١١٣

والوجه الثاني: أن لا ينفصل أحد القسمين عن الآخر، لكن على سبيل أن يختص أحد قسميه بعرض لا يحصل فى القسم الآخر منه. اما عرض حقيقى كما فى البلقة أو عرض صافى كاختلاف المتماسين وما يجرى مجراه.

والوجه الثالث: أن لا ينفصل أحد القسمين عن الآخر، الا فى الوهم. مثل أن يقال: كل متحيز يتوهم ويتخيل، فانه لا بد وأن يتميز فوقه عن تحته ويمينه عن يساره.
واذا عرفت هذا فنقول: ان الدلائل التي ذكرناها، لا توجب كون الجسم قابلا للقسمة الانفصالية، الى غير النهاية وكيف لا نقول ذلك. والفلك عند الفلاسفة مع كبره لا يقبل القسمة الانفصالية، بل اللازم من تلك الدلائل المذكورة: أحد القسمين الباقيين من القسمة.
***
قال الشيخ: «وليس يجب أن يكون للجسم قبل التجزئة جزء، الا بالامكان. ويجوز أن يكون فى الامكان أحوال بلا نهاية» التفسير: المقصود من هذا الكلام: ذكر الجواب عن دليل يتمسك به مثبتو القول بالجوهر الفرد. وتقرير ذلك الدليل: أن يقال: لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها، لحصلت أجزاء بالفعل لا نهاية لها. والتالى محال، فالمقدم مثله.
بيان الشرطية من وجوه:
الأول: انا اذا أخذنا الماء الواحد، فقسمناه الى نصفين، فنقول:
هذان الجزءان الحاصلان بعد القسمة. هل كانا موجودين قبل القسمة، أو ما كانا موجودين قبل القسمة؟ فان كان الأول لزم أن يقال: كل جزء يحصل بعد القسمة الممكنة فانه كان موجودا قبل حصول القسمة. فاذا كانت الانقسامات الممكنة غير متناهية، لزم القطع بأن تلك الأجزاء كانت
ج ٢، ص: ١١٤
موجودة قبل القسمة بالفعل، وحينئذ يلزم القطع بأنه كان «٣» الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية بالفعل. وهو المطلوب، وأما اذا قلنا:
أن الجزءين الحاصلين بعد القسمة ما كانا موجودين قبل القسمة، فحينئذ يلزم أن يقال: ان تقسيم الماء الواحد الى نصفين يكون اعداما للماء الأول، ويكون ايجادا لهذين الماءين الحاصلين بعد القسمة. وذلك مكابرة فى المحسوسات. ويلزم أن يقال: ان البعوضة اذا طارت على وجه البحر وشقت بمبضعها الصغير، جزءا صغيرا من سطح البحر، فانها قد أعدمت البحر الأول وأوجدت البحر الجديد. ومعلوم أن من التزم ذلك، لا يكون عاقلا البتة.
والوجه الثاني فى بيان أن الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها، لحصل فيه أجزاء لا نهاية لها بالفعل: هو أنا نفرض الكلام فى خط معين. ونقول: لا شك أن مقطع النصف منه موضع معين، ويستحيل عقلا أن يكون غير ذلك المقطع مقطفا للنصف، لأن غير ذلك المقطع لا بد وأن يكون زائدا على مقطع النصف أو ناقصا عنه بشيء ما. والزائد على مقطع النصف أو الناقص عنه يستحيل عقلا أن يكون مقطعا للنصف فما هو مقطع النصف من ذاك الخط، يجب أن يكون كذلك وجوبا ذاتيا. وغير ذلك المقطع يمتنع أن يكون كذلك امتناعا ذاتيا.
واذا عرفت هذا فى مقطع النصف، فالأمر كذلك فى مقطع الثلث ومقطع الربع. فلو كان ذلك الخط قابلا لانقسامات لا نهاية لها، لكان لكل واحد من تلك المقاطع خاصية يجب حصولها فيه، وجوبا ذاتيا ويمتنع حصولها فى غيره امتناعا ذاتيا. واذا ثبت هذا، لزم أن يقال: ان لكل مقطع من تلك المقاطع الغير متناهية خاصية واجبة الثبوت فيه، ممتنعة الثبوت لغيره. وبديهة العقل شاهدة بأن الاختلاف فى الخواص الذاتية والصفات اللازمة توجب أن تكون الأمور الموصوفة بها متباينة بالفعل، متغايرة بالحقيقة. والقوم أيضا قد ساعدوا على ذلك.
ج ٢، ص: ١١٥
فثبت: أن الخط لو كان قابلا لانقسامات غير متناهية، لكان لكل واحد من تلك المقاطع خاصية معينة واجبة الثبوت فيه، ممتنعة الثبوت فى غيره. ولو كان الأمر كذلك، لكان كل واحد من تلك المقاطع ممتازا عن الآخر امتيازا بالفعل. وذلك يقتضى أن تحصل فيه أجزاء غير متناهية بالفعل.
ج ٢، ص: ١٠١
الفصل السابع فى نفى الجوهر الفرد
قال الشيخ: «اتصال المقادير بعضها ببعض: أن تصير أطرافها واحدة، واتصالها فى أنفسها أن يكون موجودا بالقوة فى أجزائها خد مشترك. تماس المقادير أن تكون نهاياتها معا، من غير أن تصير واحدة. كل مقدارين يتماسان بالكلية أن أمكن فهما متداخلان»

التفسير: المقصود من هذا الكلام: تفسير ثلاثة ألفاظ:

أحدها: الاتصال. والثاني: التماس. والثالث. التداخل.

أما الاتصال. فهذا يستدعى شيئين ليكون أحدهما متصلا بالثانى، ثم هذان الشيئان اما أن يكون أحدهما ممتازا عن الآخر بالفعل فى الوجود الخارجى، أو لا يكون كذلك. فالأول مثل أن يقوم خط مستقيم على خط مستقيم على زاوية، وتكون نهايتاهما واحدة بالفعل. والثاني كما اذا فرضنا خطا ليس فيه مقطع بالفعل، فانه يقال: هذا الخط متصل واحد، لأجل أنه يمكن أن يفرض فيه مقطع واحد، يكون ذلك المقطع مشتركا فيه بعينه بين القسمين، فيكون نهاية لأحد القسمين وبداية للقسم الآخر.

فالمتصل بالوجه الأول (هو) أن يكون قد حصل فيه قسمان، وكل واحد منهما مغاير للقسم الآخر بالفعل. والمتصل بالوجه الثاني هو شيء واحد فى الوجود الخارجى، فليس هناك قسمان، ولا جزءان بالفعل البتة، بل هو بحال لو فرضنا فيه مقطعا، لكان ذلك المقطع مشتركا فيه بعينه بين القسمين.

هذا هو الكلام فى الاتصال.

وفيه سؤال: وهو أن هذه النقطة عند الخصم عرض. فاذا كان

ج ٢، ص: ١٠٢

مشتركا بين الخطين، لزم كون العرض الواحد قائما بمحلين. وهو محال.

وأما تماس المقادير. فهى أن تكون نهاياتها معا من غير أن تصير واحدة.

وتقرير الكلام: ان نهايتى المتصلين واحدة فى الاشارة، ونهايتى المتماسين واحدة أيضا فى الاشارة. فالمتصلان والمتماسان يشتركان فى كون النهايتين واحدة فى الاشارة. الا أنا نقول: هذا الذي هو واحد فى الاشارة الحسية، ان كان واحدا فى نفس الأمر فهو الاتصال، وان لم يكن واحدا فى نفس الأمر، فهو التماس. وهاهنا محل البحث. وذلك لأن النهايتين اذا كانتا باقيتين فى وقت التماس، مع أنهما صارتا واحدة فى الاشارة الحسية. فههنا يلزم القول بنفوذ كلية احداهما فى كلية الأخرى.

فنقول: هل حصل فى هذا الوقت امتياز أحدهما عن الآخر فى أمر، أو لم يحصل؟ فان حصل، فذلك الامتياز ليس بالماهية، لأن جميع النقط ماهيتها واحدة. ولا باللوازم لأن لوازم الماهية الواحدة مشتركة فيها بين أفراد تلك الماهية، ولا بالعوارض، لأن النهايتين لما لقى كل واحد منهما كلية الأخرى. وكل عارض يفرض كونه عارضا لاحداهما فنسبته اليها، كنسبته الى الآخر. وحينئذ يصير ذلك العارض مشتركا بينهما. والمشترك بين الشيئين لا يقتضى امتياز أحدهما عن الآخر.

فثبت: أنه لا امتياز بينهما فى أمر من الأمور. وذلك يقتضى ارتفاع التعدد. لأن التعدد لا يحصل الا بالتغاير فى الهوية. وقد فرضنا أنه لا تغاير بينهما البتة. واذا ارتفع التعدد، فقد بطلا. ويكون الحاصل نهاية واحدة مشتركة بينهما. وهذا هو الاتصال. فثبت: أن القول بالتماس محال.

والذي يمكن فى الجواب أن نقول: ان احدى النهايتين تمتاز عن لأخرى بكونها نهاية لهذا الخط، دون ذلك. وكذا القول من الجانب الآخر.

والله أعلم.

***

ج ٢، ص: ١٠٣

ولنرجع الى التفسير:

أما قوله: «اتصال المقادير بعضها ببعض: أن تصير أطرافها واحدة» فالمراد منه: هو ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الأول. وأما قوله «واتصالها فى أنفسها: أن يكون موجودا بالقوة فى أجزائها حد مشترك» فالمراد:

ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الثاني. وأما قوله «تماس المقادير: أن تكون نهاياتها معا، من غير أن تصير واحدة» فهو الذي ذكرناه فى تفسير التماس. وأما قوله « كل مقدارين يتماسان بالكلية فهما متداخلان» معناه:

أن الشيئين اذا لم يتماسا بتمام الذاتين بأن تصير نهاياتهما معا فى الاشارة الحسية فهما متماسان. فأما اذا تماسا بتمام ذاتيهما حتى تصير كلية ذات أحدهما سارية فى كلية ذات الآخر. فهذا هو المسمى بالتداخل.

***

قال الشيخ: «كل مقدارين يتماسان بالكلية، ان أمكن فهما متداخلان. كل ما ماس شيئا بكليته، فما ماس احدهما ماس الآخر. كل متماسين لا بالأسر، فهما متميزان بالوضع. كل متميزين بالوضع فان تجاوزهما بنهايتين. ان كانت أجزاء لا تتجزأ، لم تتجزأ بالملاقاة. كل ما لا يتجزأ بالملاقاة، فمماسته بالأسر. كل مماس بالأسر، فما ماس مماسه، ماسه. كل ما ماس شيئين وجب بينهما، ماس كلا بما لا يماس به الآخر، فانقسم. فلا شيء من المماس على ترتيب محجوب بعضه من بعض بغير منقسم. كل مماس بالأسر من غير تنحى شيء عن شيء، فحجم جملتها مثل حجم الواحد، وان كان العدد أكثر. ما لا يتجزأ لا يتألف من تركيبه مقدار، لأنه لا يتماس بالحجب، ولا يتماس بالداخلة، تماسا يوجب زيادة حجم» التفسير: الغرض من هذه المقدمات: تقرير البرهان على أن هذه الأجسام المحسوسة لا يجوز أن تكون مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ. وذلك لأن تلك الأجزاء يمتنع أن تكون متلاقية، واذا لم تكن متلاقية، امتنع تألف هذه الأجسام منها.

وانما قلنا: انه يمتنع كونها متلاقية. لأنها لو تلاقت، لكانت اما أن

ج ٢، ص: ١٠٤

تكون متلاقية بالكلية، أو لا بالكلية. والقسمان باطلان، فبطل القول بكونها متلاقية.

وانما قلنا: انه يمتنع أن تكون متلاقية بالكلية لوجوه:

الأول: ان الجزءين اذا كانا متلاقيين بالكلية، وجب أن ينفد كل أحدهما فى كل الآخر، وحينئذ لا يكون مقدار المجموع منهما زائدا على مقدار كل أحد منهما، والا لم يحصل النفود بالكلية. فاذا جاء ثالث ولقيهما فهو أيضا ينفد فيهما، فلا يكون مقدار مجموع الثلاثة زائدا على مقدار الواحد. وبهذا الطريق وجب أن لا يحصل من اجتماعهما زيادة فى الحجم والمقدار، وحينئذ لا تكون هذه الأشياء العظيمة فى المقدار والحجم مؤلفة منهما.

الثاني: أن الاثنين منهما اذا تلاقيا بالكلية، فحينئذ لا يبقى أحدهما متميزا فى الاشارة الحسية. وهكذا القول فى جميع الأجزاء، فوجب أن لا يحصل من تلاقيهما شيء تحصل فيه أجزاء وجوانب، متمايزة فى الاشارة الحسية.

الثالث: أنهما اذا تداخلا فلا امتياز بينهما بحسب الماهية، ولا بحسب لوازمها، ولا بحسب عوارضها أيضا. لأنهما لما تداخلا: فكل عارض يعرض حصوله، كان ذلك العارض بالنسبة الى أحدهما، كهو بالنسبة الى الآخر، فيصير ذلك العارض مشتركا بينهما. والمشترك بينهما لا يوجب امتياز أحدهما عن الآخر. وهذا يقتضى أنها اذا تداخلت أن لا يبقى بعضها ممتازا عن البعض فى نفس الأمر. واذا كان كذلك، فحينئذ يرتفع التعدد، فيصير الكل واحدا. فيلزم أن يكون الجسم العظيم المؤلف من تلك الأجزاء فى حجم الجزء الواحد، وأن يكون جزءا واحدا فى نفس الأمر غير قابل للقسمة. وذلك محال.

الوجه الرابع: انه لو جاز تداخل الجزءين منها، لجاز فى الأزيد فالأزيد، حتى لا يمتنع دخول الجبل الصلب فى حيز جوهر فرد. وهو محال. فثبت بهذا: أن كون الأجزاء التي لا تتجزأ متلاقية بالأسر، محال.

ج ٢، ص: ١٠٥

وأما القسم الثاني وهو كونها متلاقية لا بالأسر. فهذا أيضا محال.

لأنها لما كانت متلاقية بالبعض دون البعض. فالبعض المحكوم عليه بالتلاقى، غير البعض المحكوم عليه بعد التلاقى. ضرورة أن النفى والاثبات لا يجتمعان. وذلك يقتضى أن يكون المحكوم عليه بأنه لا ينقسم يكون منقسما. وذلك محال. فثبت: أن الأجزاء التي لا تتجزأ.

لو كانت متلاقية لكانت اما أن تكون متلاقية بالأسر، أو لا بالأسر.

وثبت: أن القسمين باطلان، فوجب أن يكون القول بأنها متلاقية باطلا.

واذا ثبت أنه يمتنع عليها أن تكون متلاقية، ثبت أنه يمتنع أن تكون هذه الأجسام متألفة منها. لأن التأليف لا معنى له الا التلاقى.

واذا كان التلاقى محالا، كان التأليف أيضا محالا.

وهذا هو تقرير هذا البرهان.

واعلم: أن هذه الحجة يمكن ايرادها على وجوه كثيرة:

الأول: ان كل جزء فلا بد وأن يكون يمينه غير يساره، وفوقه غير تحته. وكل ما كان كذلك، فهو منقسم. وهذا هو الوجه الذي ذكرناه فى كتاب «الاشارات» الثاني: أن يقال: لو فرضنا ثلاثة جواهر متماسة. والوسط يلاقى الطرفين. فاما أن تكون تلك الملاقاة بالكلية، أو لا بالكلية. فان كانت بالكلية فهو باطل. للوجوه الأربعة المذكورة، وان كان لا بالكلية، فالقسمة لازمة.
الثالث: هذه الأجزاء اذا تماست. فاما أن يكون تماسها بتمام ذواتها، أو بنهايتها. والأول يوجب القول بتداخل الأجزاء. وهو محال- على ما بيناه- والثاني يقتضى أن يكون تماسها بنهاياتها لا بذواتها.
وحينئذ تكون نهاياتها غير ذواتها. فتلزم القسمة. وأيضا: فالنهاية التي بها يماس ما على يمينه غير النهاية التي بها يماس ما على يساره. فتلزم القسمة. وهذا تمام تقرير هذه الحجة.
***
ج ٢، ص: ١٠٦
ولنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب:
واعلم: أن «الشيخ» لم يرتب كلامه فى هذه الحجة على النظم الطبيعى، ولكنه ذكر مقدمات تسعة، وما أشار الى كيفية نظمها.
فالمقدمة الأولى: قوله: «كل ما ماس شيئا بكليته، فما ماس أحدهما، ماس الآخر» فالمراد: أنا لو فرضنا أن جزءين تماسا بكلية ذاتيهما، وجب أن تكون ذات كل واحدة منهما نافذة بالتمام فى تمام ذات الآخر.
واذا كان الأمر كذلك، فاذا جاء جزء ثالث، وماس أحدهما وجب أن يكون قد ماس الآخر. اذ لو صار أحدهما ممسوس هذا الثالث، ولم يصر الثاني ممسوسا له، فحينئذ تكون ذات المسوس مبانية لذات غير الممسوس وغير نافذة فيه، ولا مداخلة فيه بالأسر. وقد فرضنا أن الأمر كذلك.
هذا خلف.
فثبت: أن كل ما ماس شيئا آخر بكليته، فكل ثالث ماس أحدهما، فانه لا بد وأن يماس الآخر. وهذه المقدمة انما يحتاج اليها فى بيان أنا لو فرضنا كون الجزءين متلاقيين بالأسر، لكان اذا جاء الثالث ولقيهما، وجب أن يكون هذا الثالث ملاقيا لهما أيضا بالأسر، وحينئذ يلزم أن لا يزيد مقدار الثلاثة على مقدار الواحد. وأيضا: يلزم أن لا يبقى بين تلك الأجزاء ترتيب ولا تباين فى الاشارة الحسية. وكل ذلك محال.
والمقدمة الثانية: قوله: «كل متماسين، لا بالأسر، فهما متميزان بالوضع» فالمراد: أنه اذا لم تكن كلية أحدهما سارية فى كلية الآخر، كانت متباينة عنه، فهما متميزان لا محالة بالاشارة. وهذا الكلام حق.
وأنا أظن أنه لو قال: كل متميزين بالوضع فهما يتماسان لا بالأسر، لكان أولى. لأن غرضه فى تقرير هذه المقدمة أن يقول: لكن الأجزاء متميزة فى الوضع، فهى غير متلاقية بالأسر. وذلك لأن استثناء عين المقدم، ينتج عين التالى. أما اذا قلنا: كل متماسين لا بالأسر فهما متميزان بالوضع، لكن الأجزاء متميزة بالوضع، فهما متماسان لا بالأسر. كان هذا باطلا. لأن استثناء عين التالى لا ينتج عين المقدم.
والمقدمة الثالثة: قوله: «كل متميزين بالوضع، فان تجاوزهم
ج ٢، ص: ١٠٧
بنهايتين» فالمراد: أنه لو ثبت أن تلاقى هذه الأجزاء لا يكون بالأسر، فلا بد وأن يكون تلاقيها بالنهايات فقط، ومتى كان الأمر كذلك كانت منقسمة.
والمقدمة الرابعة: قوله: «ان كانت أجزاء لا تتجزأ، لم تتجزأ بالملاقاة» فالمراد: أنه ثبت أن هذه الأجزاء اذا تلاقت. فاما أن يكون تلاقيها بالأسر. وهو محال. أو لا بالأسر. وذلك يوجب قسمتها. فذكر فى هذه المقدمة: أن ما لا يكون متجزئا البتة، امتنع أن يصير متحركا عند الملاقاة.
وذلك يقتضى أن لا يلاقى شيء منها شيئا البتة. وحينئذ لا يحصل من تلاقيها هذه الأجسام. وذلك يقتضى أن هذه الأجسام غير حاصلة من تألفها واجتماعها. وذلك هو المطلوب.
وأما المقدمة الخامسة: وهى قوله: «كل ما لا يتجزأ بالملاقاة، فمماسته بالأسر» فالمراد: أنه اذا ماس شيء شيئا. وكانت تلك المماسة لا بالبعض، وجب أن تكون بالكل، لأنه اذا لم يماسه ببعضه ولا بكله، فانه يمتنع أن يماسه البتة.

وأما المقدمة السادسة: وهى قوله: «كل مماس بالأسر، فما ماس مماسة: ماسه» فهذه المقدمة قريبة من الأولى وكالمكررة. وان كان يمكن أن يتكلف اظهار فرق بينهما.

وأما المقدمة السابعة: وهى قوله: «كل ما ماس شيئين، وحجب بينهما، ماس كلا بما لا يماس به الآخر، فانقسم» فالمراد منه: أن الجوهر المتوسط اذا ماس ما على يمينه وماس على يساره، فان ماسهما بتمام الذات، تداخلت الثلاثة، وحينئذ لا يبقى هناك ترتيب فى الوضع والاشارة، ولا يبقى كون أحدهما وسطا، وكون الآخرين طرفين. ولما دل الحس على حصول هذه الأمور، ثبت: أن المتوسط لقى ما على يمينه، وما على يساره، لا بتمام الذات، بل بالنهايتين، وذلك يوجب انقسام الوسط. وهذا أيضا كالمكرر.

ج ٢، ص: ١٠٨

وأما قوله: «فلا شىء من المماس على ترتيب، محجوب، بعضه من بعض بغير منقسم» فمعناه: أنه متى كان الترتيب باقيا، وكان الوسط يحجب الطرفين عن التماس، فالملاقاة حاصلة، لا بالأسر.

ومتى كانت الملاقاة حاصلة لا بالأسر- بل بالطرفين- كان الانقسام لازما.

وأما المقدمة الثامنة: (وهى قوله) : «كل مماس بالأسر «١» ، من غير أن يتنحى شىء عن شىء، فحجم جملتها مثل حجم الواحد، وان كان العدد أكثر» فالمراد: أنه لو حصلت الملاقاة بالأسر، لكان المقدار المجموع مساويا، لمقدار الجزء الواحد. وذلك محال.

وأما المقدمة التاسعة: وهى قوله: «ما لا يتجزأ لا يتألف من تركيبه مقدار، لأنه لا يماس بالحجب، ولا يتماس بالمداخلة، تماسا يوجب زيادة حجم» فالمراد: أن هذه الأجزاء لو تماست. لكانت اما أن تحجب الوسط، أو لا تتماس بالمداخلة تماسا يوجب زيادة حجم.

والمراد «٢» : أن هذه الأجزاء لو تماست. لكان اما أن يحجب الوسط الطرفين عن التماس، أو لا يحجب. فان كان الأول كان الوسط منقسما، فيلزم أن يكون غير المنقسم منقسما. وهذا محال. وان كان الثاني فحينئذ تكون الأجزاء متداخلة بالأسر. والتداخل بالأسر يمنع من حصول الزيادة فى الحجم، فحينئذ لا يكون تركيبها سببا لحصول الزيادة فى الحجم، فلا تكون هذه الأحجام متولدة من تألفها. وذلك باطل.

ولما كان القول بوجود هذه الأجزاء يفضى الى هذين القسمين، وكان كل واحد منهما باطلا، كان القول بوجود هذه الأجزاء باطلا محالا.

***

قال الشيخ: «ان كان تأليف مما لا يتجزا، وجب أن يكون الجزءان الموضوعان على مسافة بينهما، جزء يمتنع فيه الالتقاء بالحركة، خوفا من انقسام الجزء»

ج ٢، ص: ١٠٩

التفسير: هذه هى الحجة الثانية على نفى الجوهر الفرد.

فانا اذا فرضنا خطا مركبا من أجزاء ثلاثة متماسة ووضعنا على طرفى هذا الخط جزءين. فهذان الجزءان الموضوعان على الطرفين، بقى بينهما خلاء بمقدار الجوهر الواحد. فنقول: كل واحد منهما قابل للحركة والمسافة خالية والعائق زائد، فوجب أن يصح على كل واحد منهما أن يتحرك. واذا تحركا فحينئذ يصير نصف كل واحد منهما مماسا لنصف ذلك الجوهر المتوسط فى الخط الأسفل. وذلك يوجب القسمة.

ولقائل أن يقول: ألستم قلتم: ان الواقف على طرف العالم، لا يمكنه أن يمد اليد الى الخارج، لا لقيام عائق خارج العالم، لكن لأن شرط صحة الحركة حصول المكان والجهة، ولا مكان ولا جهة خارج العالم، فامتنعت الحركة، لا لقيام المانع، بل لفوات الشرط؟ فهل لأحد من مخالفيكم أن يقول على سبيل الاستهزاء: أن هذا المتحرك امتنعت عليه الحركة، خوفا من أن يثبت جهة خارج العالم؟ بل قلتم: ان الرجوع الى الاستهزاء فى موضع الحاجة الى البرهان لا يليق بأهل العلم.

فكذا هاهنا. لم لا يجوز أن نقول: صحة الحركة على هذين الجزءين مشروط بكون المسافة قابلة للقسمة؟ واذا لم يحصل هذا المعنى فحينئذ امتنعت الحركة لفوات شرطها، لا لأجل ما أشرتم اليه من الطعن والاستهزاء.

***

قال الشيخ: «ويتقابلان بالحركة على مسافتين زوجيتى الأجزاء، لا يجوز أحدهما الآخر من غير أن يلحقه بالمحاذاة. والحركة متساوية. فان كل واحد منهما ان كان قد قطع النصف عند المحاذاة، فبعد لم يحاذه، وان اختلفا فقطع المتفقين فى السرعة مختلف» التفسير: هذه هى الحجة الثالثة على نفى الجوهر الفرد.

وتقريرها: أنا نفرض خطا مركبا تكون أجزاؤه شفعا. ولنفرض كونه
ج ٢، ص: ١١٠
مركبا من ستة أجزاء، ولنضع فوق طرفه الأيمن جزءا، وتحت طرفه الأيسر جزءا آخر. ولنفرض أن هذين الجزءين ابتدءا بالحركة معا. وتركا معا. ولنفرض كون الحركتين متساويتين فى السرعة والبطء.
فهذان الجزءان لا بد وأن يمر كل واحد منهما بالآخر، وأن يصير محاذيا له. ولا يمكن حصول هذه المحاذاة الا على ملتقى الجزء الثالث والرابع.
فقد حصل الجزء الواحد على ملتقى الجزءين، وذلك يوجب قسمة الأجزاء.
***
قال الشيخ: «ولو كان تركيب مما لا يتجزا، فوقوع عدد القطر فى المربع كعدد الضلع. مع أن كل واحد منهما ليس بين أجزائهما فرجة ولا اختلاف مقادير» التفسير: هذه هى الحجة الرابعة على نفى الجوهر الفرد.
وتقريرها: أنا إذا فرضنا مربعا تركب عن خطوط أربعة متماسة، بحيث يكون كل خط منها مركبا من أربعة أجزاء. فضلع هذا المربع لا محالة مركب من أجزاء أربعة، وقطره أيضا مركب من أجزاء أربعة.
وهى: الجزء الأول من الخط الأول، والثاني من الثاني، والثالث من الثالث، والرابع من الرابع. فنقول: هذه الأجزاء اما أن تكون من جهة هذا القطر متلاقية، أو لا تكون. فان كانت متلاقية. فاما أن تكون مقاديرها من جهة القطر متساوية لمقاديرها من جهة الضلع، أو تكون أزيد. والأول يقتضى أن يكون مقدار القطر مساويا لمقدار الضلع.
وذلك محال. والثاني يقتضى أن يكون مقدارها من جانب القطر أزيد من مقدارها من جانب الضلع، فيكون مقدار كل واحد منها من جانب القطر قابلا للقسمة، فيكون الجوهر الفرد قابلا للقسمة. وهو المطلوب.
وأما ان قلنا: ان هذه الأجزاء من جهة القطر غير متلاقية، فهناك فرج ثلاثة واقعة فى خلال تلك الأجزاء الأربعة. وكل واحد من تلك الفرج.
ج ٢، ص: ١١١
اما أن يمنع الجوهر الفرد، أو يكون أصغر من ذلك. فان كان الأول فحينئذ يكون مقدار القطر بمقدار سبعة أجزاء، ومجموع ضلعى هذا المربع سبعة أجزاء أيضا. فيلزم أن يكون القطر مساويا للضلعين. هذا خلف. وأما ان كان كل واحد من تلك الفرج أصغر من الجوهر الفرد، وهو المطلوب.
***
قال الشيخ: «وكان اذا زالت الشمس عن محاذاة شخص، وجد فى الأرض جزءا. أما أن يزول عن المحاذاة جزءا، فيكون مدار الشمس، ومدار طرف المحاذاة على الأرض متساويين. واذا زالت الشمس جزءا، زال الطرف عن المحاذاة أقل من جزء، فانقسم. أو ثبت المحاذاة مع الزوال. وهذا محال» «٣» التفسير: هذه هى الحجة الخامسة على نفى الجوهر الفرد.
وتقريرها: أنا اذا غرزنا خشبة فى الأرض، فاذا طلعت الشمس وقع لتلك الخشبة ظل فى جانب المغرب، واذا ارتفعت الشمس بمقدار جوهر فرد، فاما أن ينقص من طرف ذلك الظل شىء، أو لا ينقص. والثاني محال لوجهين:
الأول: انه لو عقل ذلك، فاذا ارتفعت الشمس جوهرا ثانيا وثالثا وجب أن لا ينتقص من ذلك الظل شىء. وهكذا حتى تبلغ الشمس الى وسط السماء، مع أن ذلك الظل يكون باقيا كما كان، فانه ليس لبعض تلك الجواهر خاصية، يلزم من حركة الشمس اليها، زوال طرف
ج ٢، ص: ١١٢
الظل، وتكون حركة الشمس الى سائر تلك الأجزاء، توجب سكون رف الظل.
والثاني: ان الشمس اذا كانت فى نقطة معينة من الفلك، فحينئذ يحصل خط متوهم خرج من نهاية جرم الشمس، ومر على طرف تلك الخشبة المغروزة، واتصل آخره بآخر ذلك الظل. فاذا انتقلت الشمس من تلك النقطة، فقد تحرك من ذلك الخط رأسه، المتصل بالشمس، وان لم يتحرك من ذلك الطرف رأسه المتصل بطرف الظل، فحينئذ حصل للخط الواحد المستقيم من جانب الشمس رأسان. وذلك محال.
فثبت: أنه متى ارتفعت الشمس جزءا، انتقص من طرف الظل شىء.

فاذا قلنا: انه كل ما ارتفعت الشمس جزءا، انتقص من طرف الظل جزء، لزم أن يكون امتداد الظل مساويا لامتداد ربع الفلك. وذلك محال. وان قلنا: انه كل ما ارتفعت الشمس جزءا، انتقص من طرف الظل أقل من جزء. فهذا يوجب القول بانقسام الجوهر الفرد. وهو المطلوب.
***
قال الشيخ: «فاذن قسمة الأجسام لا تقف عند أجزاء لا تتجزا» التفسير: لما ذكر هذه الدلائل الخمسة على امتناع وجود جزء لا يقبل التجزئة، لا جرم صرح بعدها بذكر تجزئة المطلوب. وهو (أن) قسمة الأجزاء لا تقف عند أجزاء لا تتجزأ، بل الأجسام قابلة للقسمة الى غير النهاية. واعلم: أن كون الجسم قابلا للقسمة على ثلاثة أوجه:
أحدها: قبول القسمة على سبيل أن ينفصل أحد القسمين عن الآخر.
ج ٢، ص: ١١٣
والوجه الثاني: أن لا ينفصل أحد القسمين عن الآخر، لكن على سبيل أن يختص أحد قسميه بعرض لا يحصل فى القسم الآخر منه. اما عرض حقيقى كما فى البلقة أو عرض صافى كاختلاف المتماسين وما يجرى مجراه.
والوجه الثالث: أن لا ينفصل أحد القسمين عن الآخر، الا فى الوهم. مثل أن يقال: كل متحيز يتوهم ويتخيل، فانه لا بد وأن يتميز فوقه عن تحته ويمينه عن يساره.
واذا عرفت هذا فنقول: ان الدلائل التي ذكرناها، لا توجب كون الجسم قابلا للقسمة الانفصالية، الى غير النهاية وكيف لا نقول ذلك. والفلك عند الفلاسفة مع كبره لا يقبل القسمة الانفصالية، بل اللازم من تلك الدلائل المذكورة: أحد القسمين الباقيين من القسمة.
***
قال الشيخ: «وليس يجب أن يكون للجسم قبل التجزئة جزء، الا بالامكان. ويجوز أن يكون فى الامكان أحوال بلا نهاية» التفسير: المقصود من هذا الكلام: ذكر الجواب عن دليل يتمسك به مثبتو القول بالجوهر الفرد. وتقرير ذلك الدليل: أن يقال: لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها، لحصلت أجزاء بالفعل لا نهاية لها. والتالى محال، فالمقدم مثله.
بيان الشرطية من وجوه:
الأول: انا اذا أخذنا الماء الواحد، فقسمناه الى نصفين، فنقول:
هذان الجزءان الحاصلان بعد القسمة. هل كانا موجودين قبل القسمة، أو ما كانا موجودين قبل القسمة؟ فان كان الأول لزم أن يقال: كل جزء يحصل بعد القسمة الممكنة فانه كان موجودا قبل حصول القسمة. فاذا كانت الانقسامات الممكنة غير متناهية، لزم القطع بأن تلك الأجزاء كانت
ج ٢، ص: ١١٤
موجودة قبل القسمة بالفعل، وحينئذ يلزم القطع بأنه كان «٣» الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية بالفعل. وهو المطلوب، وأما اذا قلنا:
أن الجزءين الحاصلين بعد القسمة ما كانا موجودين قبل القسمة، فحينئذ يلزم أن يقال: ان تقسيم الماء الواحد الى نصفين يكون اعداما للماء الأول، ويكون ايجادا لهذين الماءين الحاصلين بعد القسمة. وذلك مكابرة فى المحسوسات. ويلزم أن يقال: ان البعوضة اذا طارت على وجه البحر وشقت بمبضعها الصغير، جزءا صغيرا من سطح البحر، فانها قد أعدمت البحر الأول وأوجدت البحر الجديد. ومعلوم أن من التزم ذلك، لا يكون عاقلا البتة.
والوجه الثاني فى بيان أن الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها، لحصل فيه أجزاء لا نهاية لها بالفعل: هو أنا نفرض الكلام فى خط معين. ونقول: لا شك أن مقطع النصف منه موضع معين، ويستحيل عقلا أن يكون غير ذلك المقطع مقطفا للنصف، لأن غير ذلك المقطع لا بد وأن يكون زائدا على مقطع النصف أو ناقصا عنه بشيء ما. والزائد على مقطع النصف أو الناقص عنه يستحيل عقلا أن يكون مقطعا للنصف فما هو مقطع النصف من ذاك الخط، يجب أن يكون كذلك وجوبا ذاتيا. وغير ذلك المقطع يمتنع أن يكون كذلك امتناعا ذاتيا.
واذا عرفت هذا فى مقطع النصف، فالأمر كذلك فى مقطع الثلث ومقطع الربع. فلو كان ذلك الخط قابلا لانقسامات لا نهاية لها، لكان لكل واحد من تلك المقاطع خاصية يجب حصولها فيه، وجوبا ذاتيا ويمتنع حصولها فى غيره امتناعا ذاتيا. واذا ثبت هذا، لزم

أن يقال: ان لكل مقطع من تلك المقاطع الغير متناهية خاصية واجبة الثبوت فيه، ممتنعة الثبوت لغيره. وبديهة العقل شاهدة بأن الاختلاف فى الخواص الذاتية والصفات اللازمة توجب أن تكون الأمور الموصوفة بها متباينة بالفعل، متغايرة بالحقيقة. والقوم أيضا قد ساعدوا على ذلك.

ج ٢، ص: ١١٥

فثبت: أن الخط لو كان قابلا لانقسامات غير متناهية، لكان لكل واحد من تلك المقاطع خاصية معينة واجبة الثبوت فيه، ممتنعة الثبوت فى غيره. ولو كان الأمر كذلك، لكان كل واحد من تلك المقاطع ممتازا عن الآخر امتيازا بالفعل. وذلك يقتضى أن تحصل فيه أجزاء غير متناهية بالفعل.

والوجه الثالث فى بيان أن الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها، لحصل فيه أجزاء غير متناهية بالمثل: فذلك لأن المعقول من التقسيم:

تفريق المتجاورين، لايجاد القسمين، واخراجهما من العدم الى الوجود.

وكيف لا نقول ذلك. ونحن نعلم بالضرورة: أنا قادرون على تفريق الأجسام، وأنا لسنا قادرين على ايجاد الأجسام واعدامها؟ وذلك يدل على أنا اذا أوقعنا القسمة فى جسم، فنحن ما أعدمنا الأول وأوجدنا هذين الجسمين، بل أوقعنا التفريق بين هذين المتجاورين.

فثبت بما ذكرنا:

أنه لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها، لحصلت فيه أجزاء بالفعل لا نهاية لها.

وانما قلنا: ان القول بكون الجسم المتناهى المقدار مركبا من أجزاء غير متناهية بالفعل: محال. لوجوه كثيرة:

الأول: ان الجسم المتناهى فى المقدار، لو كان مركبا من أجزاء غير متناهية بالفعل، لوجب أن يتعذر الوصول من أحد طرفيه الى طرفه الآخر فى زمان متناهى.

الثاني: ان الأجسام متفاوتة فى المقدار. وتفاوتها فى المقدار يوجب تفاوتها فى عدد تلك الأجزاء. وكل عدد كان بعضه أقل من بعض، فهو متناه.

الثالث: مجموع مقدار الجزءين يجب أن يكون أزيد من مقدار الجزء الواحد. والا يجب أن لا يكون تألفها سببا لحصول المقدار. واذا ثبت هذا وجب أن تكون نسبة القدر للقدر، كنسبة العدد الى العدد. واذا

ج ٢، ص: ١١٦

كانت نسبة القدر الى القدر، نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر، وجب أن تكون نسبة العدد الى العدد، نسبة متناهى العدد الى متناهى العدد. وهو المطلوب.

***

ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب:

قوله: «ليس يجب أن تكون للجسم قبل التجزئة جزء الا بالامكان» معناه: أن الجسم قبل التجزئة ليس مركبا من أجزاء البتة، بل فى نفسه جسم واحد. فاذا أوردنا عليه التقسيم، كان ذلك أحداثا للاثنينية.

والحاصل: ان عند «الشيخ» التقسيم: احداث للاثنينية، وعند مثبتى الجوهر الفرد، التقسيم تفريق المتماثلين. الا أنا أثبتنا بالدليل القاهر: أن الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها، لوجب كون تلك الأجسام حاصلة فيه بالفعل. و «الشيخ» ما زاد على ادعاء أنه لا يلزم من كونها قابلة للانقسامات كونها منقسمة فى أنفسها، فكان الاشكال باقيا.

***

قال الشيخ «فاذن الأجسام لا ينقطع امكان انقسامها بالتوهم البتة، وأما تزيدها فالى حد تقف عنده، اذ لا نجد مادة غير متناهية، ولا مكانا غير متناه» التفسير: المراد من هذا الكلام: أن الأجسام لا نهاية لها فى الصغر، وهى متناهية فى الكبر، كما أن العدد لا نهاية له فى الزيادة، وان كان متناهيا فى جانب النقصان. ثم ان «الشيخ» علل وجوب تناهيا فى جانب الزيادة مرتين:

احداهما: أنه لا تجد مادة غير متناهية.

والثانية: انه لا تجد مكانا غير متناه.

واعلم: أن هذا التعليل فيه نظر. أما تعليله بأنه لا تجد مادة غير متناهية، فضعفها من وجهين:

ج ٢، ص: ١١٧

الأول: (أن) يقال: ولم وقفت تلك المادة، ولم تذهب الى غير النهاية؟ فان علل ذلك بشيء آخر، لزم التسلسل. وان قال: انه ثبت هذا المعنى فى المادة لعينها ولذاتها، لا لعلة أخرى. فلم لا يقول مثلها فى الجسم؟

والثاني: ان مذهبه: أن الجسم قابل للتخلخل والتكاثف.

وعول فى تقرير هذا المذهب على أن قال: المادة ليس لها فى حد ذاتها حجم ولا مقدار، فكانت نسبتها الى جميع المقادير، نسبة واحدة.

قال: فلا جرم لا يبعد أن يزول عن المادة مقدار صغير، ويحل فيها مقدار عظيم كبير.

وبالعكس.

وأقول: اذا عقلنا هذا، فلقائل أن يقول: نسبة تلك المادة الى المقدار المتناهى، والى المقدار الذي لا نهاية له: واحدة. فوجب أن تكون تلك المادة قابلة لمقدار لا نهاية له. وعلى هذا التقدير، فانه يبطل قوله:

ان عدم المادة هو الذي أوجب كون الجسم متناهيا فى جانب الزيادة.

وأما التعليل الثاني وهو قوله: ان ذلك انما لم يوجد، لأنه لا يجد مكانا غير متناه. فهذا أيضا فى غاية الضعف. فان الفلك الأعظم ليس له مكان ولا حيز. فلو كان عدم المكان يوجب عدم الجسم، لزم أن لا يوجد الفلك المحيط، وان وجد فقد وجد له مكان. وذلك باطل عنده.

***

قال الشيخ: «ومكان الجسم ليس بعدا هو فيه- كما علمت- بل هو سطح ما، يحويه الذي يليه، فهو منه» التفسير: ان هذا الكلام أجنبى عن هذا الموضع. فانه فى الفصل المتقدم لما أبطل القول بأن المكان هو البعد، كان يجب عليه أن يفرع عليه بأن المكان هو السطح. فأما ايراده هاهنا فغير مناسب.

واعلم: أن مذهب «أرسطاطاليس» أن المكان هو السطح الباطن

ج ٢، ص: ١١٨

من الحاوى المماس للسطح الظاهر، من الجسم المحوى. و «الامام أفلاطون الالهى» له أن يحتج على فساده بأن يقول: صريح العقل حاكم بأن الجسم قد يكون ساكنا مع توارد السطوح عليه فى كل آن، وقد يكون متحركا مع بقائه مماسا للسطح الواحد. وذلك يدل على أن المكان ليس هو السطح.

أما الأول. فلأن السمكة اذا وقفت فى الماء، والطير (اذا) وقف فى الهواء، ثم ان الماء يمر على السمكة والهواء (يمر) على الطير، فههنا السطوح متواردة عليه بحسب الآنات المختلفة. فلو كان المكان عبارة عن السطح، لكان الانتقال من سطح الى سطح، انتقالا من مكان الى مكان، وكان يكون حركة، وكان يجب فى مثل هذه السمكة ومثل هذا الطير، أن يكون متحركا. ولما شهد صريح الحس بأن هذه السمكة ساكنة، وهذا الطير ساكن، علمنا بأن المكان ليس هو السطح.

وأما الثاني، فلأن الدقيق اذا وضع فى الجراب حين ما كان فى «الرى» «٤» ثم نقل الجراب مع ذلك الدقيق الى «سمرقند» «٥» فههنا ذلك الدقيق، بقى سطحه الظاهر مماسا للسطح الباطن من الجراب، ولم ينتقل عنه. فلو كان المكان هو السطح، لوجب أن يقال: ان الدقيق الذي كان فى «الرى» ثم حصل فى «سمرقند» لم ينتقل البتة، ولم يتحرك البتة. وذلك معلوم الفساد بالبديهة. ولما حصلت الحركة هاهنا، مع أنه لم ينتقل من سطح الى سطح، علمنا: أن المكان ليس هو السطح «٦»

ج ٢، ص: ١١٩

الفصل الثامن فى الزّمان وفيه مسائل:

المسألة الأولى فى اثبات الزمان

قال الشيخ: «وأما الزمان فهو شيء غير مقداره وغير مكانه.

وهو أمر به يكون القبل الذي لا يكون مع البعد. وهذه القبلية له لذاته ولغيره به. وكذلك البعدية. وهذه القبليات والبعديات متصلة الى غير النهاية. والذي لذاته هو قبل شيء، هو بعينه يصير بعد شيء. وليس أنه قبل هو أنه حركة، بل معنى آخر. وكذلك ليس هو بسكون ولا شيء من الأحوال التي تفرض، فانها فى أنفسها لها معان غير المعانى التي هى بها قبل وبها بعد. وكذلك مع. فان للمع مفهوما غير مفهوم كون الشيء حركة» التفسير: ان الكلام فى الزمان يقع فى مسائل «١» :

المسألة الأولى فى اثبات وجود الزمان وللناس فيه قولان: منهم من أثبته، ومنهم من نفاه. والمثبتون
ج ٢، ص: ١٢٠
فريقان: منهم من زعم: أن أظهر العلوم هو العلم بوجود الزمان، ولا حاجة فيه البتة الى الاستدلال. ومنهم من يزعم: أنه لا يمكن اثباته الا بالدليل والحجة. وهو اختيار «الشيخ» وأما النفاة، فقالوا: الزمان من جنس الأمور التي لا وجود لها، الا فى الأوهام. وذلك لأن الجسم لا يوجد فى الاعيان، الا فى حد واحد من حدود المسافة، الا أن الانسان يشاهد الجسم فى ذلك الحد، ثم فى الحد الثاني، ثم فى الحد الثالث.

الى آخر حدود المسافة. فهذه الحصولات وان كانت لا تجتمع فى الأعيان، إلا أن صورها تجتمع فى الأذهان. فلهذا السبب يحصل للذهن شعور بأمر ممتد من أول المسافة الى آخرها، ويجعل ذلك الأمر الممتد كالظرف لهذه الحوادث والحركات. ومن المعلوم بالضرورة: أن ذلك الأمر الممتد لا حصول له البتة فى الأعيان.
فهذا تفاصيل مذاهب الناس فى اثبات الزمان.
واحتج «الشيخ» على اثبات الزمان فى هذا الكتاب بدليلين:

(الدليل) الأول: أن نقول: لا شك أن هاهنا أشياء نحكم على بعضها بأنها قبل غيرها، وعلى بعضها بأنها مع غيرها، وعلى بعضها بأنها بعد غيرها. فنقول: المفهوم من هذه القبلية والمعية والبعدية. اما أن يكون نفس الذاتين اللتين حكم لهما بالقبلية والمعية والبعدية، واما أن تكون هذه المفهومات أمرا مغايرا لتينك الذاتين. والأول باطل. ويدل عليه وجوه:

الأول: ان الذات التي نحكم عليها بالقبلية، قد نحكم بعد ذلك عليها بالمعية، ثم نحكم عليها بالبعدية. ولما رأينا القبلية تبدلت بالمعية والمعية بالبعدية، مع أن الذات المحكوم عليها بهذه الأمور باقية، علمنا بأن هذه الأحوال أمور مغايرة لتلك الذات.

الثاني: ان الشيء المحكوم عليه بالقبلية، قد تكون حقيقته أنه انسان أو حركة أو سكون. والمعقول من كونه انسانا وحركة وسكونا غير المعقول من كونه قبل وبعد.
ج ٢، ص: ١٢١

الثالث: ان الأشياء المشتركة فى القبلية والبعدية لا تكون مختلفة فى الماهية، والأشياء المختلفة فى القبلية قد تكون مشتركة فى الماهية فالمفهوم من القبلية والبعدية: أمور مغايرة لماهيات تلك الحقائق.

الرابع: أن كون الشيء قبل ذلك الشيء أمر مقول بالقياس الى غيره وذاته المخصوصة. وهى أنه انسان أو حركة أو سكون غير مقول بالقياس الى غيره.

الخامس: انا اذا قلنا: هذا الانسان قبل ذلك الانسان، حكم صريح العقل بأن هذا الكلام قضية، موضوعها: قولنا: هذا الانسان.

ومحمولها: قولنا: قبل ذلك الانسان. وحكم صريح عقلنا: بأن موضوع هذه القضية مغاير لمحمولها.

فثبت: أن كون الشيء قبل غيره وبعد غيره أو مع غيره: أمور زائدة على الذاتين اللتين حكمنا عليهما بهذه القبلية والبعدية.

ثم نقول: هذه المفهومات اما أن تكون أمورا عدمية أو وجودية.

والأول باطل. لأن العدم من حيث انه عدم طبيعة واحدة. وهذه المفهومات أمور مختلفة، فوجب أن تكون أمورا وجودية. فنقول: هذه القبليات والمعيات والبعديات أمور زائدة على الذوات موجودة. وظاهر أنها ليست أمورا مستقلة بأنفسها مستبدة بذواتها، بل هى نسب واضافات. ولا بد لها من أمور تكون هذه القبليات والبعديات والمعيات عارضة لها.
ثم نقول: هذا الشيء الذي هو معروض هذه القبليات والمعيات والبعديات، قد يكون معروضه لها بالذات، وقد يكون معروضة لها بالتبع والعرض. فانا اذا قلنا: هذه الحركة حصلت قبل هذه الحركة الأخرى، قضى صريح العقل بأنها اتصفت بالقبلية، لأجل أنها حصلت فى زمان متقدم على حصول هذه الحركة المتأخرة. حتى أنا لو فرضنا أن هذه الحركة المتأخرة حصلت فى ذلك الزمان المتقدم، وتلك الحركة المتقدمة حصلت فى الزمان المتأخر، لكنا نقضى على تلك الحركة المتقدمة بأنها متأخرة. وبالعكس.
ج ٢، ص: ١٢٢

فثبت: أن الذي نحكم عليه بكونه متقدما ومتأخرا، قد يكون كذلك تبعا لغيره، وقد يكون كذلك بالذات. ولا يجوز أن يكون كل ما كان متقدما ومتأخرا، فانه يكون كذلك تبعا لغيره، والا لزم الدور أو التسلسل.

فلا بد من الانتهاء الى موجود يكون قبلا لذاته وبعدا لذاته. وأن الذي يكون يمتنع عقلا أن يصير بعد وبالعكس. وذلك هو الزمان. وهذه الحجة قوية فى اثبات أصل الزمان. فأما أن هذا الزمان أهو نفس الحركة الفلكية أو مقدارها، أو أمر مغاير لهما؟ فذاك بحث عن ماهية الزمان. وهو أمر مغاير لما (نحن) الآن فيه.

***

ولنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب:

أما قوله: «وأما الزمان فهو شيء غير مقداره وغير مكانه» فالمراد أن الزمان شيء مغاير لمقدار الجسم ومغاير لمكان الجسم. وأما قوله «وهو أمر به يكون القبل الذي لا يكون مع البعد» فالمراد: أن المتقدم والمتأخر قد يحصلان فى المسافة، وقد يحصلان فى الزمان، الا أن المتقدم والمتأخر بحسب المسافة قد يحصلان معا، والمتقدم والمتأخر بحسب الزمان لا يحصلان البتة معا. فلهذا السبب قال: وهو أمر به يكون القبل الذي لا يكون مع البعد. وأما قوله «فهذه القبلية له لذاته ولغيره به» فهو اشارة الى ما ذكرنا من أن الذي نحكم عليه بكونه قبل وبعد، اما أن يكون لذاته، واما أن يكون لغيره. ولا يجوز أن يكون كل شيء قبلا وبعدا لغيره، والا لزم التسلسل أو الدور. وهما باطلان. فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون قبلا وبعدا لذاته. وأما قوله «وهذه القبليات والبعديات متصلة الى غير النهاية» فهذا اشارة الى قدم الزمان. وهو كلام أجنبي عن هذا الموضع، لأن المقصود من تفسير هذه الكلمات فى هذا الموضع (هو) اثبات أصل الزمان. فاما القول فى قدمه وحدوثه، فذاك بحث آخر.

وأما قوله: «والذي لذاته قبل شيء، وهو بعينه يصير بعد شيء» فهذا اشارة الى الدليل الذي تمسكنا به فى اثبات أن كون الشيء قبل غيره أمر زائد على ذاته المخصوصة. فان الذات المحكوم

ج ٢، ص: ١٢٣

عليها بالقبلية قد تصير بعد ذلك محكوما عليها بالبعدية. فتوارد القبلية والبعدية مع بقائها بعينها فى الحالين يدل على أن هذه القبلية والبعدية أمران زائدان على تلك الذات. وأما قوله: «وليس أنه قبل هو أنه حركة، بل معنى آخر، وكذلك ليس هو سكون، ولا شيء من الأحوال التي تعرض، فانها فى أنفسها لها معانى غير المعانى التي هى بها قبل، وبها بعد. وكذلك مع «١» ، فان للمع مفهوما غير مفهوم كون الشيء حركة» فالمراد منه: ما ذكرناه فى الوجه الثاني. وهو أن المحكوم عليه بأنه قبل أو بعد، تكون حقيقته أنه انسان أو حركة أو سكون.

ومن المعلوم بالضرورة: أن كونه انسانا وحركة وسكونا مفهومه مغاير لمفهوم كونه قبل ومع وبعد.

واعلم: أن الدليل المنظوم المرتب هو الذي لخصناه ونظمناه.

ثم ان تفسير ألفاظ الكتاب يظهر أن «الشيخ» قد أشار الى بعضها، مع أنه ما تمم جميع مقدمات الدليل.

المسألة الثانية فى بيان أن الزمان كم متصل

قال الشيخ: «وهذه القبليات والبعديات والمعيات تتوالى على الاتصال. ويستحيل أن تكون دفعات لا تنقسم، والا لكانت توازى حركات فى مسافات لا تنقسم. وهذا محال. فاذن يجب أن يكون اتصالها اتصال المقادير» التفسير: المقصود من هذا الفصل: بيان أن الزمان كم متصل.

والحجة عليه: أن القبليات والبعديات المتعاقبة، اما أن تكون آنات متعاقبة متوالية، كل واحد منها لا ينقسم. واما أن لا تكون كذلك،

ج ٢، ص: ١٢٤

بل تكون أمرا متصلا مستمرا. والأول باطل، لأن الزمان لو كان مركبا من آنات متتالية، لوجب أن تكون الحركة مركبة من أمور متتالية. كل واحد منها لا يقبل القسمة، لأن الواقع من الحركة فى الآن الواحد، ان انقسم، كان وقوع النصف الأول منه متقدما على وقوع النصف الثاني منه، وحينئذ يكون الآن الذي وقع فيه ذلك القدر من الحركة منقسما.

وقد فرضنا أن الآن غير منقسم. فثبت: أن القدر الحاصل من الحركة فى الآن الواحد غير منقسم. فلو كان الزمان مركبا من الآنات المتتالية، لكانت الحركة مركبة من الأمور الغير منقسمة. ولو كان الأمر كذلك، لكان الجسم مركبا من الأجزاء التي لا تتجزأ. لأن المقدار من المسافة التي يتحرك المتحرك عليها فى الآن الذي لا ينقسم بالجزء الذي لا يتجزأ من الحركة. ان كان منقسما كانت الحركة

الى نصفه متقدمة على الحركة من نصفه الى آخره.
وحينئذ تنقسم تلك الحركة وينقسم ذلك الآن. وقد فرضنا أنه ليس كذلك، فوجب أن يكون ذلك القدر من المسافة غير منقسم.
فثبت: الزمان لو كان مركبا من الآنات المتتالية، وجب أن تكون المسافة مركبة من الأجزاء التي لا تتجزأ، لكنه بين فى الفصل المتقدم: أن القول بالجزء الذي لا يتجزأ باطل، فكان القول بكون الزمان مركبا من الآنات المتتالية باطلا. فثبت:
أن هذه القبليات والبعديات لا يمكن أن تكون دفعات وآنات متتالية غير منقسمة. ولما بطل هذا، وجب أن تكون هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المقادير. فثبت: أن الزمان كم متصل غير قار الذات.
ولقائل أن يقول: هاهنا دلائل أقوى مما ذكرتم، تدل على أن الزمان لا بد وأن يكون عبارة عن آنات متتالية:
(أما) الحجة الأولى: فنقول: هذا الآن الذي هو نهاية الماضى وبداية المستقبل، يمتنع أن يكون قابلا للقسمة، والا لكان أحد جزئية متقدما على الآخر. ولو كان كذلك لكان عند حضور النصف الأول منه، لا يكون النصف الثاني حاضرا. وعند مجيء النصف الثاني منه، يكون النصف الأول فانيا. فثبت: أن كل ما كان منقسما يمتنع أن يكون حاضرا.
وهذا ينعكس انعكاس النقيض (وهو) أن كل ما كان حاضرا، فانه يمتنع
ج ٢، ص: ١٢٥
أن يكون منقسما. فثبت: أن هذا الآن الحاضر غير منقسم.
اذا ثبت هذا فنقول: ان عدمه يكون دفعة. اذ لو كان على التدريج، لكان منقسما، لكنّا بينا أنه غير منقسم. واذا كان عدمه دفعة، فالآن الذي هو أول، أن (كان) عدمه يكون متصلا بوجوده. فقد تتالى هذان الآنان. ثم الكلام فى الآن الثاني كما فى الأول. وهذا يقتضى القطع بتتالى الآنات أبدا. وانه برهان قاهر جلى فى اثبات هذا المطلوب.
والحجة الثانية: ان هذا الآن الحاضر الذي دللنا على أنه لا يقبل القسمة، لا بد وأن يكون عدمه أيضا دفعة، فلا بد وأن يحصل فى أول عدمه شيء آخر، والا فحينئذ ينقطع الزمان. ويكون ذلك الشيء أيضا حاضرا عند حصوله وحضوره. فيكون غير منقسم أيضا. وهذا يوجب القطع بتتالى الآنات التي هى غير منقسمة.
الحجة الثالثة: ان أحد طرفى الآن الحاضر هو الماضى- وهو معدوم- والطرف الآخر منه هو المستقبل- وهو أيضا معدوم- فلو قلنا بأن هذا الآن الحاضر يوجب اتصال أحد جزأي الزمان بالجزء الآخر، لكان هذا القول معناه: أن أحد المعدومين يتصل بالمعدوم الآخر بطرف موجود. وهذا لا يقوله عاقل.
الحجة الرابعة: ان كل جزءين يفرضان فى الزمان. فان أحدهما لا بد وأن يكون متقدما على الآخر، فلا يجوز أن يكون تقدم الجزء المتقدم على الجزء المتأخر، أمرا ثبت له بسبب غيره. والا لزم التسلسل أو الدور- على ما قررناه- فلا بد وأن يكون الجزء المحكوم عليه بكونه متقدما لذاته، والجزء المحكوم عليه بكونه متأخرا يكون متأخرا لذاته. فثبت أن كل جزءين يفرضان فى الزمان، فان لكل واحد منهما لازما يلزمه لذاته. وذلك اللازم ممتنع الثبوت فى حق الآخر. لكن اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فى الماهية، فوجب أن تكون الأجزاء المفروضة فى الزمان مختلفة لذواتها ولماهياتها. ومتى كان الأمر كذلك، لم يعقل من اتصالها الا تواليها وتعاقبها بحيث يكون كل واحد منها منفصلا فى نفسه عن الآخر. ولا معنى لبيان الآنات الا ذلك.
ج ٢، ص: ١٢٦
ولما بطل بهذه الدلائل كون الزمان متصلا، ثبت أنه آنات غير منقسمة ودفعات غير منقسمة. بقى هاهنا قولكم: ان الزمان لو كان مركبا من آنات متتالية، لزم كون الجسم مركبا من الأجزاء التي لا تتجزأ. فنقول: هذا حق، ولا نزاع فيه. الا أنا نقول: لكن القول بكون الزمان مركبا من الآنات المتتالية حق، فالقول بكون الجسم مركبا من الأجزاء التي لا تتجزأ حق.
واما الدلائل التي ذكرتموها على أن الجسم يقبل القسمة الى غير النهاية. فالجواب عنها: أنا بينا فى ذلك الفصل: أن هذه الدلائل لا توجب الا القسمة الوهمية. وليس كل ما صح حسب الأوهام والأذهان، وجب أن يصح بحسب الأعيان. أليس قد اتفقوا على أنه كثيرا ما يثبت من الموجودات فى الأذهان، مع أنه يمتنع حصولها فى الأعيان، فكذا هاهنا.
ثم لنا فى مسألة الجوهر الفرد كتاب مفرد، بالغنا فيه فى تقرير الكلام من الطرفين، فمن أراد الاستقصاء، فعليه بذلك الكتاب.

المسألة الثالثة فى بيان أن الزمان مقدار الحركة
قال الشيخ: «ومحال أن تكون أمور ليس وجودها معا، تحدث وتبطل ولا تتغير البتة. فانه ان لم يكن أمر زال، أو أمر حدث، لم يكن قبل ولا بعد بهذه الصفة. فاذن هذا الشيء المتصل متعلق بالحركة والتغير» التفسير: المقصود من هذا الفصل: بيان أن الزمان مقدار الحركة على ما هو مذهب «أرسطاطاليس» وتقرير هذه الحجة: أنه لما تبدلت القبلية بالمعية، ثم المعية بالبعدية، فهذا مما لا يعقل تقريره الا اذا حدث أمر لم يكن، أو زال أمر كان. وقد دللنا على أن هذا الحدوث
ج ٢، ص: ١٢٧
وهذا الزوال ليس على سبيل توالى الآنات المتعاقبة، بل لا بد وأن يكون على سبيل الاتصال المستمر. ولا معنى للحركة الا ذلك. فانا بينا فى أول الكتاب: أن الحركة عبارة عن تبدل يحدث على سبيل التدريج والاستمرار.
فثبت: أن الزمان متعلق الحركة.
ولقائل أن يقول: أما قولكم: أن تعاقب القبليات والبعديات يقتضى وقوع التغير والحركة فى الشيء المحكوم عليه بالقبلية والمعية والبعدية.
فنقول: هذا باطل. فان بديهة العقل حاكمة بأن إله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومى، وأنه الآن موجود معه، وأنه سيبقى بعده.
فان (كان) تعاقب القبلية والمعية والبعدية، يوجب وقوع التغير فى ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الأحوال، لزم وقوع التغير فى ذات واجب الوجود. وذلك لا يقوله عاقل. ولئن قلتم: لولا وقوع هذا التغير فى هذه الحالات، والا امتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية.
نقول: قد جوزتم أن يكون الشيء محكوما عليه بالقبلية والمعية والبعدية بسبب وقوع التغير فى شيء آخر، فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك؟
وهذا هو قول «الامام أفلاطون» فانه كان يقول: المدة لم يقع فيها شيء من الحركات. والتغييرات لم يحصل فيها الا الدوام والاستمرار، وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد. وأما ان حصلت فيه الحركات والتغيرات، فحينئذ يعرض لها قبليات قبل بعديات، وبعديات بعد قبليات، لا لأجل وقوع التغير فى كمال المدة والزمان بل لأجل وقوع التغير فى تلك الأشياء.
ثم نقول: هاهنا دلائل أقوى مما ذكرتم تدل على أن الزمان يمتنع أن يكون مقدار الحركة:
الحجة الأولى: أن نقول: انا اذا قلنا: ان الزمان مقدار الحركة.
فلا معنى لهذا الكلام الا أن الزمان مقدار دوام الحركة، لكن من المعلوم أن دوام الحركة لا وجود له فى الأعيان. فمقدار هذا الدوام الذي هو صفة لهذا الدوام ونعت له، أولى أن يكون له وجود فى الأعيان.
ج ٢، ص: ١٢٨
الحجة الثانية: هى أن دوام الحركة عبارة عن بقائها واستمرارها.
والناس اختلفوا فى أن استمرار الشيء ودوامه. هل هو زائد على ذاته أو عين ذاته؟ فان قلنا: انه زائد على ذاته. فهذا الزائد يمتنع حصوله فى غيره، لأنه دوام وجود الشيء يمتنع أن يكون حاصلا فى غيره لا فيه.
وان قلنا: انه عين ذاته، فكذلك. وعلى التقديرين فان دوام وجود الشيء يمتنع أن يكون مباينا عنه حاصلا فى غيره. ولا شك أن مقدار هذا الدوام نعت لهذا الدوام وصفة له، فيمتنع أيضا أن يكون مباينا عنه وحاصلا فى غيره. فثبت: أنه لو كان الزمان عبارة عن مقدار الحركة، لوجب أن يكون مقدار كل حركة مغايرا لمقدار الحركة الأخرى. ولا شك أنها موجودة دفعة (واحدة) فيلزم أن لا تكون هذه الساعة الواحدة ساعة واحدة، بل ساعات كثيرة، بحسب الحركات الموجودة. وذلك لا يقوله عاقل.
الحجة الثالثة: ان العقل كما قضى بأن الحركة حاصلة فى الزمان، فكذلك قضى بأن جميع صفات هذه الحركة حاصلة فى هذا الزمان. فلو كان الزمان عبارة عن صفة من صفات الحركة، لكان الزمان حاصلا فى نفسه. وانه محال. ولنا فى ابطال هذا المذهب دلائل كثيرة. ونكتفى فى هذا المختصر بهذا القدر.
المسألة الرابعة فى تقرير حجة أخرى على القول بثبوت الزمان
قال الشيخ: «وكل حركة فى مسافة على سرعة محدودة، فانه (ان) يتعين لها مبدءان وطرف، لا يمكن أن يكون الابطاء منها يبتدئ

معها ويبلغ النهاية معها بل بعدها. فاذن هاهنا تعلق أيضا بالمع والبعد، وامكان قطع، بسرعة محدودة، مسافة محدودة، فيما بين أخذه فى الابتداء
ج ٢، ص: ١٢٩
وتركه فى الانتهاء. وفى أقل من ذلك، امكان قطع أقل «٣» من تلك المسافة.

فههنا غير مقدار المسافة التي لا يختلف فيها السريع والبطيء مقدار آخر، الذي نقول: ان السريع يقطع فيه هذه المسافة، وفى أقل منه أقل من تلك المسافة» التفسير عاد «الشيخ» مرة أخرى الى ذكر دليل آخر يدل على اثبات أصل الزمان. فالدليل الأول الذي تقدم ذكره، دليل مأخوذ من أحوال القبليات والبعديات. وهذا الدليل دليل مأخوذ من الامكانات المختلفة.

ولنقرر هذا الدليل فنقول: كل حركة تفرض فى مسافة على قدر من السرعة، فانه يحصل بين ابتداء تلك الحركة وبين انتهائها، امكان يتسع لقطع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة، فان حصلت حركة أخرى تساوى الأول فى الابتداء والانتهاء، لكنها تكون أبطأ منها، وجد البطيء قد قطع مسافة أقل، وان حصلت حركة أخرى تساوى الأولى فى كيفية السرعة وفى وقت الترك، ولكنها انما ابتدأت بعد ابتداء الأولى، وجد هذا السريع الأصغر قاطعا لمسافة أقل.

واذا عرفت هذه الوجوه الثلاثة من الفرض، فنقول:

أما الفرض الأول. فالفائدة فيه: أنه حصل بين ابتداء السريع الأول وبين انتهائه، امكان يتسع لقطع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة، ويمتلئ بالحركة الواقعة على ذلك القدر من السرعة، اذا كانت فى أقل من تلك المسافة. ولا تتسع للحركة الواقعة على ذلك القدر من السرعة، اذا كانت فى أكثر من تلك المسافة. فلهذا الامكان المقيد فى نفسه خصوصية.

باعتبارها، يقبل بعض الحركات، ولا يقبل البعض، فهو أمر موجود.

وأما الفرض الثاني. فالفائدة فيه: بيان أن هذه الامكان أمر مغاير
ج ٢، ص: ١٣٠
لمقدار المسافة. وذلك لأن الحركة البطيئة والسريعة أن تشاركا فى هذا الامكان، وجب أن يتفاوتا فى مقدار المسافة، وأن تشاركا فى مقدار المسافة، وجب أن يتفاوتا فى هذا الامكان. وذلك من أظهر الدلائل على أن هذا الامكان، أمر مغاير لمقدار المسافة.

وأما الفرض الثالث. فالفائدة فيه من وجهين:

الأول: ان السريع الثاني، يشارك السريع الأول فى كونها حركة وفى كونها سريعة ويخالفها فى مقدار هذا الامكان، فوجب أن يكون هذا الامكان مغايرا لنفس كونها حركة ولوصف كونها سريعة.

الثاني: أن الامكان الذي يتسع للسريع الصغير، جزء من الامكان الذي يتسع للسريع الكبير. وذلك يدل على أن هذا الامكان قابل للمساواة والمفاوتة والتطبيق والتجزئة.

فهذا هو تقرير هذا الدليل.

***

ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب:

أما قوله «كل حركة فى مسافة على سرعة محدودة، فانه (أن) يتعين لها مبدأ وطرف» فالمراد: أن كل حركة فلا بد وأن تكون من شيء الى شيء. فالذى منه: هو المبدأ. والذي اليه: هو الطرف. ثم انهما قد يكونان متعينين بالطبع وبالذات، وقد يتعينان بحسب تعيين معين وفعل فاعل مختار. أما الأول فالحركات الطبيعية الصاعدة والهابطة. فان لكل واحد منهما مبدأ معينا، وهما المركز والمحيط. وأما الثاني فكما اذا اختار الحيوان أن يبتدئ بالحركة من حد معين، ويتركها فى حد آخر.

وكذا القول فى الحركات الدورية، فانه ليس فيها حد. هو المبدأ بالذات لتلك الحركة، وحد هو المنتهى بالذات. بل المبدأ والمنتهى هناك ليس الا بالفرض والتعيين.

واذا عرفت هذا فنقول: ظهر أنه يحصل بين هذا المبدأ وهذا الطرف حركة على سرعة محدودة. وهذا هو الذي ذكرناه فى الفرض الأول.

وأما قوله: «لا يمكن أن يكون الأبطأ منها يبتدئ معها، ويبلغ النهاية
ج ٢، ص: ١٣١

معها، بل بعدها» فهذا هو الذي ذكرناه فى الفرض الثاني. وأما قوله «فاذن هاهنا تعلق أيضا بالمع والبعد» فاعلم: أن هذا الكلام أجنبى عن اثبات هذا الدليل. فانه ربما سأل سائل فقال: انك تقول فى هذا الدليل:

الامكان الذي هو كالظرف لهذه الحركات: هو الزمان. وفى الدليل الأول قلت: ان الذي تحصل بسببه القبليات والبعديات: هو الزمان. وهذا يوهم التناقض. فان الشيء الواحد لا يكون له الا حقيقة واحدة.

فلا جرم أزال هذه الشبهة وبين أن هذا الامكان الذي جعلناه هاهنا طرفا لهذه الحركات، هو نفس ذلك الشيء الذي قلناه فى الدليل الأول:

انه هو السبب بالذات، لتعاقب القبليات والبعديات. وأما قوله:

«وامكان قطع سرعة محدودة مسافة محدودة فيما بين أخذه فى الابتداء وتركه فى الانتهاء» فالمراد منه: الاشارة الى ما ذكرناه فى الفرض الأول وهو كالمكرر.

وأما قوله «وفى أقل من ذلك امكان قطع أقل من تلك المسافة» فالمراد منه: الاشارة الى ما ذكرناه فى الفرض الثالث. وأما قوله «فههنا غير مقدار المسافة الذي لا يختلف فيها السريع والبطيء مقدار آخر، الذي نقول: ان السريع يقطع فيه هذه المسافة» فالمراد ما ذكرنا (وهو) أن السريع والبطيء ان تساويا فى المسافة، اختلفا فى هذا الامكان وان تساويا فى هذا الامكان، اختلفا فى مقدار المسافة، فوجب القطع بأن هذا الامكان مغاير لمقدار المسافة. وأما قوله: «فى أقل منه أقل من هذه المسافة» فهو اشارة الى ما ذكرناه من أن السريع الثاني اذا شارك السريع الأول فى السرعة وفى وقت الترك. ولكنه يبتدئ بعد ابتداء السريع الأول، فانه يقطع أقل مما يقطع السريع الأول، ويكون الامكان الذي يتسع لهذا السريع الثاني، جزءا من الامكان الذي يتسع للسريع الأول. وذلك يدل على أن هذا الامكان قابل للبطيئين والمساواة والمفاوتة.

وهو المطلب. وقد ظهر أن الذي ذكرناه عين ما ذكره «الشيخ» الا أنا ذكرناه على النظم الطبيعى والترتيب القريب من الأفهام و «الشيخ» لم يعتبر ذلك.

ج ٢، ص: ١٣٢

المسألة الخامسة فى تقرير وجوه أخرى فى بيان أن الزمان مقدار الحركة

قال الشيخ: «وهذا الامكان ومقداره غير ثابت، بل يتجدد. كما أن الابتداء بالحركة للحركة (غير) ثابت. ولو كان ثابتا لكان موجودا للسريع والبطيء بلا اختلاف، فهذا اذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبليات والبعديات- على نحو ما قلنا- وهو متعلق الحركة- وهو الزمان- وهو مقدار الحركة فى المتقدم والمتأخر، الذي لا يثبت أحدهما مع الآخر فى مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك» التفسير: ان «الشيخ» فى الفصل المتقوم ذكر الدليل الأول على اثبات الزمان، ثم أتبعه ببيان أنه مقدار الحركة. وهاهنا أيضا ذكر هذا الدليل الثاني على اثبات الزمان، ثم أتبعه مرة أخرى ببيان أنه مقدار الحركة، وبنى هذا المطلوب على مقدمة وهى أن الزمان أمر غير ثابت، بل هو شيء فى السيلان والمتقضى. وذكر فى بيان أنه غير ثابت بل سيال دليلين:

الوجه الأول: انه لو كان الزمان باقيا، لكان الآن الذي حصل فيه ابتداء حركة الطوفان، هو بعينه هذا الآن الذي نحن فيه. ولو كان كذلك، لكان قد حصل ابتداء الطوفان فى هذا الآن. ولما كان ذلك باطلا، علمنا أن الزمان غير ثابت، بل هو سيال. وهذا هو المراد من قوله «كما أن الابتداء بالحركة للحركة غير ثابت» يعنى ابتداء الحركة غير حاصل للحركة فى حال استمرارها، فعلمنا: أن حال استمرارها مغاير لحال حدوثها.

وذلك يدل على أن الزمان غير ثابت.

الوجه الثاني: انا قد ذكرنا: أن الحركة السريعة والبطيئة اذا اشتركا فى المسافة كان وقت ترك البطيئة (هو) بعد ترك السريعة.

ج ٢، ص: ١٣٣

ولو كان الزمان باقيا، لكان وقت ترك البطيئة هو بعينه وقت ترك السريعة. وذلك يمنع من حصول التفاوت بين السريعة والبطيئة. ولما كان ذلك باطلا، علمنا: أن الزمان غير ثابت بل سيال. وهذا هو المراد من قوله «ولو كان ثابتا لكان موجودا للسريع والبطيء بلا اختلاف» ثم أنه لما بين أنه غير ثابت، قال «فهو اذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبليات والبعديات» على نحو ما قلنا فى الدليل الأول. ثم قال «وهو متعلق بالحركة وهو الزمان» والمراد: أنه فى الفصل المتقدم بين أن تعاقب القبليات والبعديات لا يعقل حصوله

الا عند حصول الحركتين والتغير.
ثم قال «وهو مقدار الحركة فى المتقدم والمتأخر الذي لا يثبت أحدهما مع الآخر، لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك» فاعلم: أنه لما بين أن الزمان مقدار الحركة، ذكر لمقدار الحركة خاصية بسببها يمتاز عن سائر المقادير.
وذلك لأن المتقدم قد يكون فى المكان وقد يكون فى الزمان. أما الذي فى المكان، فقد يوجد المتقدم مع المتأخر، وأما الذي يكون فى الزمان، فالجزء المتقدم من الزمان لا يوجد مع الجزء المتأخر البتة من الزمان. وهذا هو المراد من قوله: مقدار الحركة فى المتقدم والمتأخر الذي لا يثبت أحدهما مع الآخر وأما قوله: «لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك» فالمراد: أن هذا المقدار الذي سميناه بالزمان، شىء مغاير لمقدار المتحرك ولمقدار المسافة- وهذا كالمكرر الذي لا فائدة فيه-
المسألة السادسة فى تفسير كون الآن فاصلا باعتبار وواصلا باعتبار آخر
قال الشيخ: «الآن فصل الزمان وطرف أجزائه المفروضة فيه. ينفصل به كل جزء فى حده، ويتصل بغيره»
ج ٢، ص: ١٣٤
التفسير: لما كان مذهبه: أن الزمان كم متصل. وكل كم متصل فانه لمقبل الفصل. ولا معنى للفصل الا حصول طرف لذلك الشىء. ينتج: أن الزمان شىء يمكن أن يحصل له طرف بالفعل. ثم ذلك الطرف قد يكون واصلا أيضا. وقد لا يكون. أما الأول فكما اذا حدثت نقطة فى خيط بحيث لا ينفصل احدى جزأى ذلك الخط عن الجزء الآخر منه، فانه ليس هناك الا أنه حدثت نقطة بالفعل. فتلك النقطة كما أنها نهاية لأحد قسمى هذا الخط، تكون بداية للقسم الثاني. فهذه النقطة تكون فاصلة لذاك الخط باعتبار وواصلة باعتبار.
أما أنها فاصلة فلأن ذلك الخط كان قبل حدوث هذه النقطة فيه:
خطا واحدا، وعند حدوث هذه النقطة انقسم بقسمين. وأما أنها واصلة فلأن تلك النقطة أوجبت اتصال أحد قسمى هذا الخط بالقسم الثاني منه، والقسم الثاني غير منقسم.
وهو المطلوب الذي يكون فاصلا ولا يكون واصلا. وكما اذا انقطع أحد نصفى الخط عن النصف الآخر، فان تلك النقطة التي هى نهاية أحد نصفى الخط، لم توجب اتصال ذلك النصف بالنصف الثاني منه.
واذا عرفت هذه المقدمة فنقول: قد دللنا على أن الآن الحاضر، حد يفصل الماضى عن المستقبل، فيكون هذا الآن فاصلا. الا أنك قد عرفت أن الطرف الفاصل قد يكون واصلا وقد لا يكون. فنقول: انه يستحيل أن لا يكون هذا الآن الفاصل واصلا، لأنه انما لا يكون واصلا، لو انقطع الزمان ولم يحدث بعده شىء آخر. وذلك محال، لأنه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان، والبعدية بالزمان لا تحصل الا عند حصول الزمان.
فثبت: أنه يلزم من مجرد فرض عدم الزمان فرض وجوده. وما أدى عدمه الى وجوده كان محالا، فكان فرض عدم الزمان محالا. واذا ثبت هذا، ظهر أن كل آن يحدث فانه فاصل باعتبار وواصل باعتبار آخر. أما انه فاصل فلأنه فصل الماضى عن المستقبل، وأما أنه واصل فلأنه أوجب اتصال
ج ٢، ص: ١٣٥
الجزء الذي هو الماضى بالجزء الذي هو المستقبل. فثبت: أن كل آن يفرض فى الزمان فانه يكون فاصلا من وجه وواصلا من وجه آخر.
***
واذا عرفت هذا، فلنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب:
أما قوله «الآن فصل الزمان» فالمراد منه: ظاهر. فان بسبب حصول الآن الخاص، ينفصل الماضى عن المستقبل، فيكون هو فصلا للزمان. وأما قوله «وطرف أجزائه المفروضة فيه» فالمراد: أن جزء الزمان اما الماضى أو المستقبل. وهذا الآن الحاضر هو بعينه نهاية الماضى، وهو بعينه بداية المستقبل. وأما قوله «ينفصل به كل جزء فى حده، وينصل بغيره» فهو اشارة الى ما ذكرناه من أن هذا الآن يوجب الفصل من وجه، والوصل من وجه آخر.
المسألة السابعة فى بيان أن الزمان مقدار الحركة المستديرة الأولى
قال الشيخ: «والزمان اذ ثبات لقبله مع بعده، فهو متعلق بالتغير، ولا بكل التغير، بل بالتغير الذي من شأنه أن يتصل» التفسير: وذلك يسهل على مطلوبين:

أحدهما: الزمان متعلق التغير. واحتج عليه بأنه لاثبات لقبله مع بعده. وذلك لا يعقل الا مع حصول التغير. وقد ذكر هذا الكلام قبل ذلك.

ونقضناه نحن بكون البارى- تعالى- قبل هذا الحادث، ثم يصير معه ثم يصير بعده، مع أن ذلك لا يقتضى وقوع التغير فى ذاته.

والثاني: ان التغير على قسمين:

أحدهما: أن يكون بسبب تعاقب أمور يكون كل واحد منها حادثا دفعة واحدة.

والثاني: أن يكون ذلك التغير حادثا، لا دفعة، بل على التدريج يسيرا

ج ٢، ص: ١٣٦

يسيرا. وقد بينا أن القسم الأول يقتضى تعاقب الآنات. وذلك محال.

فبقى القسم الثاني- وهذا الكلام قد سلف ذكره- والعجب من «الشيخ» كيف حرر هذه التكريرات الكثيرة فى مثل هذا الكتاب الصغير؟

***

قال الشيخ «والتغيرات التي فى الكم بين نهايتى الصغير والكبير. والتي فى الكيف بين نهايتى الضدين، والتي فى الأين بين نهايتى مكانين بينهما غاية البعد، وكل ما يقصد طرفا ليسكن. أن كان (بالطبع) يهرب عما عنه، الى ما اليه. فالطرف المتوجه اليه (بالطبع) مسكون فيه بالطبع، والذي بالقسر بعد الذي بالطبع، ولأن كل حركة مبتدأة فى العالم، فهى بعد، ما لم تكن فيه، فلها قبل والقبل زمان. فالزمان أقدم من الحركة المبتدئة. فهو اذن أقدم من التي فى الكم والكيف والأين المستقيم.

فالتغير الذي يتعلق به الزمان هو اذن: الذي يكون فى الوضع المستدير، الذي يصح له أن يتصل، أى اتصال شئت» التفسير: لما أثبت فيما تقدم: أن الزمان مقدار الحركة، أراد فى هذا الفصل أن يبين أنه مقدار الحركة المستديرة. وتقريره: أن يقال: الزمان يمتنع أن يكون له أول وآخر. ولما ثبت أنه مقدار الحركة، وجب أن تكون تلك الحركة حركة، لا أول لها ولا آخر والحركة التي تكون كذلك، ليست الا الوضعية المستديرة. فنفتقر فى تقرير هذا الكلام الى تقرير مقدمات:

المقدمة الأولى فى اثبات أن الزمان ليس له أول ولا آخر

واحتجوا عليه: بأنه لو كان له أول، لكان عدمه قبل وجوده قبلية بالزمان، فيلزم من فرض عدم الزمان فرض حصوله. وهو محال.

وأيضا: لو كان له آخر، لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان. ويعود التعريف المذكور.

ج ٢، ص: ١٣٧

المقدمة الثانية فى قولنا «٤» : الزمان مقدار الحركة

والكلام فى تقريرها: ما تقدم.

المقدمة الثالثة فى أنه «٥» لما كان الزمان مقدار الحركة لزم من قدم الزمان قدم الحركة

والأمر فيه: ظاهر. لأنه لو حصل الزمان عند عدم الحركة، لقدح ذلك فى قولنا: الزمان يجب أن يكون مقدار الحركة.

المقدمة الرابعة فى أن جميع الحركات سوى الدورية يمتنع أن تكون أزلية

وتقريرها من وجهين:

الأول: انا بينا فى فصل «٦» الحركة فى أول الطبيعيات: أن الحركة لا تحصل الا فى مقولات أربع: الكم، والكيف، والأين، والوضع.

أما الحركة التي فى الكم. فهى انتقال من غاية الصغر الى غاية الكبر، أو بالعكس. والتي فى الكيف. فهى انتقال من أحد الضدين الى الضد الآخر. والتي فى الأين. فهى حركة من مكان الى مكان بينهما غاية المباينة.

واذا عرفت هذا فنقول: الحركة اما طبيعية، أو قسرية، أو ارادية.

أما الطبيعية فهى هرب طبيعى عما عنه الحركة، وتوجه طبيعى الى ما اليه

ج ٢، ص: ١٣٨

الحركة. ومتى كان الأمر كذلك، فعند الوصول الى المطلوب يجب حصول السكون. فكل حركة طبيعية فهى منتهية الى السكون. والسكون عدم، وكل حركة طبيعية فهى منتهية الى العدم، فلا تكون هى الحركة الحاصلة للزمان. وأما القسرية فهى متأخرة عن الطبيعية، واذا كانت الطبيعية لا تصلح أن تكون حاصلة للزمان، فالقسرية أولى أن لا تكون كذلك. وأما الحركة الارادية غير المستديرة، فظاهر أن شيئا منها ليست دائمة.

فثبت بما ذكرنا: أن كل حركة سوى المستديرة، فانها ليست حاصلة للزمان، فوجب أن تكون الحركة الحاصلة للزمان هى المستديرة.
الوجه الثاني فى اثبات هذا المطلوب: أن الاستقراء دل على أنه لا شيء من الحركات العابرة للحركة المستديرة بدائمة. وكل حركة حاصلة للزمان فهى دائمة. ينتج: فلا شيء من الحركات العابرة للحركة المستديرة بحاصلة للزمان. فالحاصلة للزمان يجب أن تكون هى المستديرة.
المسألة الثامنة فى ذكر الأجوبة عن دلائل القائلين بأن الزمان يمتنع أن يكون مقدار الحركة
قال الشيخ: «وأما السكون. فالزمان لا يتعلق به ولا يقدره، الا بالعرض. اذ لو كان متحركا ما هو ساكن، لكان يطابق هذا الجزء من الزمان» التفسير الذين قالوا: الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة. احتجوا على صحة قولهم بأمور.
الأول: ان بديهة العقل كما حكمت بصحة أن يقال: الجسم تحرك من هذه الساعة الى الساعة الفلانية، فكذلك حكمت بصحة أن يقال: الجسم
ج ٢، ص: ١٣٩
سكن من هذه الساعة الى الساعة الفلانية. فثبت: أن نسبة الزمان الى الحركة والى السكون: على السوية. واذا كان الأمر كذلك امتنع أن يقال:
الزمان مقدار الحركة.
ثم ان «الشيخ» ذكر فى هذا الموضع ما يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة. فقال: ان السكون انما يقتدر بالزمان على سبيل العرض، بمعنى أن الشيء الذي هو ساكن الآن، لو فرضنا أنه كان متحركا بدلا عن كونه ساكنا، لكانت تلك الحركة واقعة فى هذا القدر من الزمان.
ولقائل أن يقول: هذا الكلام انما يصح لو كان تصوره بوجود الزمان موقوفا على تصور الحركة، الا أن ذلك باطل. ويدل عليه وجوه:
الأول: انا لو فرضنا شخصا غافلا عن وجود الأفلاك والكواكب وعن طلوعها وغروبها، بأن كان أعمى، وكان جالسا فى بيت مظلم، وقدرنا أنه بالغ فى تسكين الحركات بأسرها حتى الطرف والنفس، فان هذا الانسان يجد المدة أمرا مستمرا باقيا. والعلم بذلك ضرورى.
وهذا يدل على أنه سواء كان الحاصل هو الحركة أو السكون، فان الزمان حاصل.
وذلك يقدح فى كون الزمان عارضا من عوارض الحركة.
الثاني: ان الحركة عبارة عن التغير من حال الى حال. والعقل ما لم يفرض زمانين يحصل فى أحدهما الأمر المنتقل عنه، ويحصل فى الثاني الأمر المنتقل اليه، فانه لا يمكن أن يعقل معنى الحركة والتغير.
فثبت: أن تعقل ماهية الحركة موقوف على تعقل الزمان. ولو كان تعقل الزمان موقوفا على تعقل الحركة، لزم الدور. وهو باطل.
الثالث: ان العقل كما يحكم بأن الحركة لا يمكن وقوعها الا فى زمان مخصوص، فكذلك يحكم بأن السكون لا يمكن حصوله الا فى زمان مخصوص. وكما لا يتوقف حكم العقل بجعل الزمان ظرفا للحركة على استحضار معنى السكون، فكذلك لا يتوقف حكم العقل بجعل الزمان ظرفا للسكون، على استحضار معنى الحركة، بل يجد كون الزمان ظرفا للحركة والسكون بالسوية ولا يجد بين الأمرين تفاوتا البتة.
واذا كان الأمر كذلك، فقد بطل ما ذكره «الشيخ» من أن كون السكون
ج ٢، ص: ١٤٠
متقدرا بالزمان، تابع لكون الحركة متقدرة به.
***
قال الشيخ: «والحركات الأخرى يقدرها الزمان، لا بانه مقدارها الأول، بل بأنه معها، كالمقدار الذي فى الذراع يقدر خشبة الذراع بذاته (ويقدر) «٧» سائر الأشياء بتوسطه. ولهذا يجوز أن يكون زمان واحد مقدار حركات فوق واحدة» التفسير: القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة، استدلوا على صحة قولهم بحجة ثانية وتقريرها: أن القول بأن الزمان مقدار الحركة، يوجب القول بأن هذه الساعة الواحدة التي نحن فيها. ليست ساعة واحدة، بل ساعات كثيرة، الا أن هذا باطل، فالقول بأن الزمان مقدار للحركة باطل. أما بيان الشرطية فمن وجهين:
الأول: ان مقدار الحركة معناه مقدار امتداد الحركة ومقدار استمرارها ومقدار بقائها ودوامها. وبقاء الشيء ودوامه اما أن يكون عبارة عن نفس الشيء أو عن كيفية قائمة به. لأن العقل لا يقبل أن يقال:

أن بقاء الشيء ودوامه أمر مباين عنه بالكلية. واذا امتنع أن يكون بقاء الشيء ودوامه موجودا مباينا عنه، امتنع أن تكون كلية ذلك الدوام مباينة لذلك الشيء، لأن كمية الدوام لا معنى لها، إلا أن ذلك الدوام وذلك الاستمرار الى حد معين. فثبت: أن مقدار كل حركة اما أن يكون عين وجود تلك الحركة، واما أن يكون صفة قائمة بها. وحينئذ يلزم أن يكون مقدار كل حركة مغايرا لمقدار الحركة الأخرى. فلو كان الزمان عبارة عن هذه المقادير، لزم أن تكون كثرة الأزمنة الموجودة معا بحسب كثرة الحركات الموجودة.

والوجه الثاني فى تقرير هذا المعنى: أن يقال: الحركة ماهيتها أنها انتقال من حال الى حال آخر. وذلك يقتضى أن يكون الزمان الذي

ج ٢، ص: ١٤١

حصلت فيه الحالة المنتقل عنها، غير الزمان الذي حصلت الحالة المنتقل اليها. واذا كان كذلك، فالحركة من حيث هى هى، تكون مستلزمة للزمان استلزاما بحسب ماهيتها وحقيقتها. والواجب لذاته يمتنع أن يكون لغيره، فوجب أن تكون كل حركة فانها من حيث هى هى، تكون مستلزمة للزمان.

واذا ثبت هذا فنقول: اما أن يقوم زمان واحد بكل الحركات، واما أن يقوم بكل واحد منها زمان على حدة. والأول باطل لوجهين:

الأول: ان قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة محال.

والثاني: ان الحركة المعينة اذا عدمت، فقد عدم مقدارها أيضا.

فالحركة الأخرى لما كانت موجودة، كان مقدارها أيضا موجودا. فلو كان أحد المقدارين عين الآخر، لزم كون المقدار الواحد معدوما موجودا.

وهو محال. ولما بطل هذا القسم، ثبت أنه لا بد وأن يقوم بكل حركة زمان على حدة. وذلك يوجب القول بأن هذه الساعة الواحدة التي نحن فيها ليست ساعة واحدة، بل ساعات كثيرة وجدت بأسرها دفعة.

وانما قلنا: ان ذلك باطل لوجهين:

الأول: انا نعلم بالبديهة أن هذه الساعة الواحدة التي نحن فيها ساعة واحدة، لا ساعات كثيرة.

الثاني: انه لو اجتمعت فى هذه الساعة الواحدة ساعات كثيرة، لكان لا بد لمجموع تلك الساعات الكثيرة من زمان واحد، يكون ظرفا لها بأسرها، فتكون هى بأسرها حاصلة فيه. وذلك محال. لأن ذلك الظرف يكون أيضا حاصلا مع تلك المظروفات. فيفتقر ذلك الظرف الى ظرف آخر، ويلزم التسلسل. وهو محال. فثبت بما ذكرنا: أن القول بأن الزمان مقدار الحركة يفضى الى هذه الأباطيل، فوجب أن يكون ذلك القول باطلا.

واذا عرفت هذا فنقول: ان الكلام الذي ذكره «الشيخ» فى هذا الفصل يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة. وتقريرها: أن الزمان

ج ٢، ص: ١٤٢

عبارة عن مقدار حركة الفلك الأعظم، وعرض قائم بتلك الحركة فقط، إلا أن ذلك المقدار، كما يقدر تلك الحركة بالذات فكذلك يقدر سائر الحركات المطابقة لتلك الحركة، كما أن المقدار الموجود فى خشبة الذراع، يقدر تلك الخشبة أولا بالذات، ويقدر سائر الأشياء بواسطة كونه مقدارا لفلك الخشبة.

واعلم: أن هذا الجواب ضعيف ويدل عليه وجهان:

الأول: أنا قد دللنا على أن الحركة من حيث هى حركة، مستدعية للزمان، واذا كانت هذه الماهية موجبة لحصول الزمان، كانت جميع الحركات متساوية فى استلزام حصول الزمان. والحكم الثابت بالذات يمتنع أن يكون ثابتا بالعرض، لما ثبت أن الواجب لذاته يمتنع أن يكون واجبا لغيره. واذا كان كذلك امتنع أن يقال: الزمان عارض لبعض الحركات بالذات وللباقى بالتبعية. وأيضا: قد بينا أنه لا معنى لمقدار الحركة الا كمية دوامها واستمرارها. وقد ذكرنا: أن العلم الضرورى حاصل فى أن كمية دوام الشيء يمتنع أن يكون صفة قائمة بشيء آخر مباينا عنه بالكلية.

والوجه الثاني فى بيان ضعف هذا الجواب: أن نقول: انكم قستم تقدر الحركات الكثيرة بالزمان، على تقدر الأجسام الكثيرة بمقدار الخشبة الواحدة. فنقول: أنه لا نزاع فى أن المقدار القائم بالخشبة التي هى الذراع مغاير للمقدار «٨» القائم بالجسم الذي هو المذروع، فانه من المحال أن يكون المقدار القائم بهذا الجسم، عين المقدار القائم بالجسم الآخر. واذا كان كذلك فقولوا: ان مقدار هذه الحركة

مغايرة لمقدار تلك الحركة، وأن لكل حركة مقدارا على حدة. واذا كان الزمان عبارة عن مقدار الحركة، ثم ثبت أن لكل حركة مقدارا على حدة، لزم القطع بأن لكل حركة زمانا على حدة. وحينئذ يصير المثال الذي ذكرتموه حجة عليكم.

***

ج ٢، ص: ١٤٣

قال الشيخ: «وكما ان الشيء الذي فى العدد، اما مبدؤه كالوحدة (واما) قسيمه كالزوج والفرد، وأما معدوده. كذلك الشيء فى الزمان. منه ما هو مبدؤه كالآن. ومنه ما هو جزؤه كالماضى والمستقبل.

ومنه ما هو معدوده ومقدره. وهو الحركة» التفسير: القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة، استدلوا على صحة قولهم بحجة ثالثة. وتقريرها أن نقول:

لو حصل لمقدار الحركة وجود، لكان اما أن يكون حاصلا فى الحال أو فى الماضى أو المستقبل. والأول باطل، لأن الحال الحاضر لا يقبل الانقسام. والزمان منقسم. وحصول المنقسم فى غير المنقسم محال.

والثاني والثالث محال لوجهين:

الأول: هو أن الماضى والمستقبل معدومان. ولا شيء من المعدوم بموجود. ينتج: فلا شيء من الماضى والمستقبل بموجود.

والثاني: هو أن الماضى هو الذي كان حاضرا ثم انقضى. والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره، الا أنه لم يحضر. ولكن الحاضر من الآنات المتتالية، ليس الآن الذي لا ينقسم. فالماضى والمستقبل ليس الا الآنات الحاضرة، فيلزم كون الزمان مركبا من الآنات المتتالية.

وذلك عند القوم محال. فثبت: أن مقدار الحركة لو كان موجودا، لكان وجوده اما أن يكون فى الحال أو فى الماضى أو فى المستقبل، وثبت أن كل هذه الأقسام باطل، فيلزم أن يقال: لا وجود لمقدار الحركة. وهذا كلام قوى فى الالزام على الفلاسفة.

واذا عرفت هذا فنقول: الكلام الذي ذكره «الشيخ» فى هذا الفصل يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة. وتقريره: أن يقال: ليس الآن جزءا من أجزاء الزمان، بل هو مبدأ لحصول الزمان. وذلك لأن الآن شيء غير منقسم، ثم انه بسيلانه وحركته يفعل الزمان، كما أن النقطة تفعل بسيلانها وحركتها الخط. والزمان هو الذي ينقسم الى الماضى

ج ٢، ص: ١٤٤

والمستقبل، فنسبة الآن الى الزمان، نسبة المبدأ الى ذى المبدأ، ونسبة الماضى والمستقبل الى الزمان نسبة الزوج والفرد الى العدد.

واعلم: أن هذا الجواب فى غاية الضعف. وبيانه من وجوه:

الأول: انا قلنا: لو كان الزمان موجودا، لكان عبارة عن آنات متتالية. وذلك لأن الزمان عبارة عن الحال والماضى «٩» والمستقبل. أما الحال فانه غير منقسم. وأما الماضى والمستقبل فهو الذي كان حاضرا أو يتوقع حضوره، فيكون أيضا غير منقسم. فلزم أن يكون الزمان عبارة عن تتالى هذه الأمور الغير منقسمة. وذلك عند القوم محال. وما ذكره فى معرض الجواب لا يدفع هذا الكلام، فكان فاسدا.

الثاني: أن قولهم: الآن شيء غير منقسم، فانه يفعل بسيلانه الزمان، لكون الآن شيئا قائما بنفسه مستقلا بذاته، ثم أنه يفعل سيلانه الزمان. وذلك بعينه رجوع الى مذهب «الامام أفلاطون» من أن الزمان جوهر قائم بذاته مستقل بنفسه، ثم انه تحصل له نسب متعاقبة متوالية الى الحوادث، وحينئذ يكون هذا اختيارا لهذا القول واعترافا بسقوط قول من قال: الزمان عبارة عن مقدار الحركة.

الثالث: أنكم زعمتم أن الآن طرف للزمان وصفة قائمة (به) فكيف زعمتم: أن الآن هو الأصل والمبدأ، وأن الزمان انما حدث من حركته؟

ومن تأمل هذه الكلمات حق التأمل، عرف شدة الاضطراب فيها.

***

قال الشيخ «والجسم الطبيعى فى الزمان لا لذاته، بل لأنه فى الحركة، والحركة فى الزمان» التفسير: القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار

ج ٢، ص: ١٤٥

الحركة، استدلوا على صحة قولهم بحجة رابعة. وهى: انا كما حكمنا بأن هذه الحركة وجدت فى هذا الزمان، فكذلك نحكم بأن هذا الجسم وجد فى هذا الزمان. ولا نجد فى العقل تفاوتا بين قولنا: حصلت هذه الحركة فى هذا الزمان، وبين قولنا: حصل هذا الجسم فى هذا

الزمان.
واذا كان كذلك، كان نسبة الزمان الى الحركة كنسبته الى الجسم، وذلك يمنع من كون الزمان مقدار الحركة.
واذا عرفت هذا فنقول: الذي ذكره «الشيخ» فى هذا الفصل بصلح أن يكون جوابا عن هذا الكلام. وتقريره: أن يقال: الجسم الطبيعى فى الزمان لا لذاته، بل لأنه فى الحركة. والحركة فى الزمان. واعلم:
أن هذا الكلام فى نهاية الضعف. وذلك لأن الزمان لما كان مقدار الحركة، كان عرضا موجودا فى الحركة، والحركة عرض موجود فى الجسم، فيلزم أن يكون الزمان موجودا فى الموجود فى الجسم، فيلزم أن يكون الزمان موجودا فى الجسم. وهذا البيان يظهر كون الزمان موجودا فى الجسم، ولا يظهر منه معنى كون الجسم موجودا فى الزمان.
والبحث انما وقع عن معنى قولنا: الجسم موجود فى الزمان. والكلام الذي ذكره يقتضى كون الزمان موجودا فى الجسم. وذلك من الأعاجيب.
***
قال الشيخ: «ذوات الأشياء الثابتة من جهة، وذوات الأشياء الغير ثابتة من جهة، والثابتة من جهة اذا أخذت من جهة ثباتها، لم تكن فى الزمان، بل معه. ونسبة ما مع الزمان وليس فى الزمان، الى الزمان هو الدهر. ونسبة ما ليس فى الزمان الى ما ليس فى الزمان من جهة ما ليس فى الزمان الأولى (به) أن يسمى السرمد. والدهر فى ذاته من السرمد، وبالقياس الى الزمان: دهر «١٠» » التفسير: القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار
ج ٢، ص: ١٤٦
الحركة، استدلوا على صحة قولهم بحجة خامسة. وتقريرها: أن ذات الحق- سبحانه- منزهة عن الحركة والتغير، ثم انا نعلم بالضرورة:
أنه- سبحانه وتعالى- كان موجودا قبل وجود هذا اليوم، وأنه الآن موجود مع هذا اليوم، وأنه سيبقى بعد انقضاء هذا اليوم. ولما صدق عليه- سبحانه- أنه كان، وأنه الآن كائن، وأنه سيكون. ثبت:
أن هذه المفهومات لا تعلق لها البتة بالحركة والتغير.
وأيضا: فالجواهر العقلية موجودات مجردة عن الحركة ولواحقها.
ثم انه يصدق عليها أنها موجودة مع البارى- تعالى- دائمة الوجود بدوام وجوده. وكيف لا نقول ذلك ومدار دليل الفلاسفة فى اثبات واجب الوجود على أن المعلول لا بد وأن يكون موجودا مع العلة وأن لا يكون متأخرا عنها البتة؟ فثبت: أن مفهوم المعية حاصل هاهنا، مع أن الحركة والتغير ممتنعة الحصول هاهنا. وذلك يدل على أن الأمر الذي لأجله يحصل معنى القبلية والمعية والبعدية، حاصل فى الموضع الذي يمتنع حصول معنى الحركة والتغير فيه. وذلك يقتضى أن يكون حصول معنى القبلية والبعدية والمعية، لا تعلق له بالحركة.
واذا عرفت هذا فنقول: الفصل الذي ذكره «الشيخ» هاهنا يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة. وتقريره: أن يقال: نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان. ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر. ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد. هذا حاصل هذا الكلام.
واعلم: أنه ليس فيه كبير فائدة. وذلك لأنا قد دللنا على أن المفهوم من القبلية والبعدية والمعية، معنى حاصل فى هذا الموضع الذي لا ثبت معنى الحركة والتغير فيه. وذلك يقتضى أن يكون حصول معنى القبلية والمعية والبعدية، لا يتوقف على حصول الحركة والتغير.
وهذا برهان قاطع على حصول هذا المطلوب، ولا دافع له الا أن يقول: انه- تعالى- واجب الوجود لذاته، ممتنع العدم لذاته، لكنه ما كان موجودا قبل هذا اليوم وليس موجودا مع هذا اليوم، ولا يبقى موجودا بعد هذا اليوم، الا أن فساد هذا القول معلوم بالضرورة.
لأن الذي
ج ٢، ص: ١٤٧
يصدق عليه أنه ما كان موجودا قبل هذه الساعة وليس موجودا مع هذه الساعة، ولا يكون موجودا بعد هذه الساعة يكون عدما محضا ونفيا صرفا، فالقول مع ذلك بأن واجب الوجود لذاته، ممتنع لذاته: جمع بين النقيضين- وهو معلوم البطلان بالبديهة- ثم إن «الشيخ» لم يدفع هذا الكلام، الا بأن قال: «نسبة الثابت الى المتغير مسماة بالدهر، ونسبة الثابت الى الثابت مسماة بالسرمد» وذكر هذا الكلام فى هذا المقام ضعيف. وبيانه من وجوه:

الأول: انه ما زاد على ذكر الألفاظ الهائلة. ومعلوم أن ذلك لا يدفع الحجة ببينة.
الثاني: انه لم يبين أن هذا الذي سماه بالدهر وبالسرمد، هل هو نفس هذه النسب المخصوصة أو هو أمر آخر يقتضى حصول هذه النسب؟ فان كان الأول فلم لا نقول فى الزمان مثله. وهو أنه لا معنى للزمان الا عين هذه القبليات والمعيات والبعديات، من غير اثبات أمر آخر؟ ولم زعم أن الزمان موجود يقتضى حصول هذه النسب، ولم يقل:
الدهر موجود يقتضى حصول هذه النسبة المخصوصة؟ وما الفرق بين البابين؟ أما الثاني وهو أن يقال: المسمى بالدهر والسرمد موجود مخصوص يقتضى حصول هذه النسب، فكان ينبغى أن يبين أنه جوهر أو عرض؟ وان كان جوهرا، ف (هل) هو من الجواهر الجسمانية أو من الجواهر المجردة؟ وان كان عرضا، فهو من أى أجناس الأعراض؟
فان هذا البحث لا يصير معلوما الا بذكر هذه التفاصيل.
الثالث: انك زعمت أن نسبة الثابت الى المتغير هو الدهر. ونقول:
هذا الذي سميته بالدهر. اما أن يكون ثابتا أو متغيرا. فان كان ثابتا.
فالثابت اما أن يجوز جعله سببا لحصول النسب المتغيرة أو لا يجوز.
فان جاز فلم لا يجوز أن يقال: المقتضى لحصول نسب بعض المتغيرات الى البعض شيء ثابت فى ذاته؟ كما هو قول «الامام أفلاطون»
وان لم يجز فكيف جعلتموه سببا لحصول النسبة الحاصلة بين الثابت والمتغير؟
فان مثل هذه النسبة تكون متغيرة. واذا كان المسمى بالدهر ثابتا-
ج ٢، ص: ١٤٨
والثابت لا يجوز جعله سببا لحصول هذه النسبة المتغيرة، ونسبة الثابت الى المتغير، نسبة متغيرة- لزم امتناع كون الدهر سببا لحصول هذه النسبة. وأما ان كان المسمى بالدهر أمرا متغيرا فى ذاته. فهل يمكن جعله سببا لحصول النسبة مع الأشياء الثابتة أو لا يمكن؟ فان أمكن، فلم لم يكن الزمان كافيا فى ذلك حتى لا نحتاج الى اثبات هذا الدهر؟ وان لم يمكن، فكيف جعلتم الدهر المتغير فى ذاته سببا لحصول النسبة بين الأشياء الثابتة؟
واعلم: أن كلام «الشيخ» فى هذا الكتاب مشعر بأن الدهر شيء ثابت فى ذاته. لأنه قال: «الدهر فى ذاته من السرمد، وبالقياس الى الزمان دهر» ومعناه: أن الدهر فى ذاته شيء ثابت غير متغير، الا أنه اذا نسب الى الزمان الذي هو موجود متغير فى ذاته سمى دهرا.
وهذا تصريح بأن الدهر ثابت فى ذاته، الا أنه مع كونه كذلك، فانه يقتضى حصول هذه النسب المتغيرة. وفى ذلك اعتراف بأن الشيء قد يكون ثابتا فى ذاته. ومع ذلك فانه يقتضى تقدير الأحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة. واذا كان الأمر كذلك فهذا عين مذهب «الامام أفلاطون» من أن الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته، الا أنه يقتضى تقدير هذه الأحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة.
فقد ظهر أن الناصرين اذهب «أرسطاطاليس» فى أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل فى شيء من مضائق المباحث المتعلقة بالزمان، الا بالرجوع الى مذهب «الامام أفلاطون» والأقرب عندى: أن الحق فى الزمان وفى المبدأ هو مذهب «الامام أفلاطون» وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته. فان اعتبرنا نسبة ذاته الى ذوات الموجودات الدائمة المبرأة عن التغير، سمى بالسرمد.
من هذا الاعتبار، وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات. فذاك هو الدهر الداهر، وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون التغيرات متقارنة معه، فذاك هو المسمى بالزمان. وأما قول «أرسطو» بأن الزمان مقدر الحركة، فقد عرفت بالدلائل القاطعة فساده. وأما
ج ٢، ص: ١٤٩
مذهب «الامام أفلاطون» فهو الى العلوم البرهانية أقرب، وعن ظلمات الشبهات أبعد. ومع ذلك فالعلم التام بحقائق الأشياء ليس الا عند الله- سبحانه وتعالى- وللقوم دليل آخر على أن الزمان لا يجوز أن يكون مقدار الحركة.
وذلك باعتبار أن فرض عدم الزمان يوجب وجوده، لأن كل ما عدم فانه يكون عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان، فيكون فرض عدم الزمان يوجب فرض وجوده. وكل ما كان كذلك، فانه واجب لذاته. فثبت: أن الزمان واجب لذاته. فلو كان مقدارا للحركة وعرضا حالا فيها، لكانت الحركة شرطا لوجود ما هو واجب لذاته. وما كان كذلك كان الأولى أن يكون واجبا لذاته، فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها. هذا خلف.

***
قال الشيخ: «الحركة على حصول الزمان. والمحرك علة علة الزمان. فالمحرك علة الزمان، ولا كل محرك حركه مستديرة، بل التي ليست بالقسر، فقد صح أن الزمان قبل القسر» «١١» التفسير: أما قوله «الحركة علة حصول الزمان» فهذا باطل. ويدل عليه وجوه:
الأول: ان الحركة عبارة عن التغير من حالة الى حالة أخرى. وذلك لا يعقل إلا اذا كان زمان ما منه الحركة، مغايرا لزمان ما اليه الحركة.
فثبت: أن الحركة مفتقرة فى تحقيق ماهيتها الى الزمان. فلو كانت الحركة علة لحصول الزمان، لكان الزمان مفتقرا الى الحركة. وحينئذ يلزم افتقار كل واحد منهما الى الآخر. وهو محال.
ج ٢، ص: ١٥٠
الثاني: لو كانت الحركة علة لحصول الزمان، اوجب أن تكون كل حركة كذلك، وحينئذ يلزم كون الأزمنة متعددة بحسب تعدد الحركات، فيلزم حصول الأزمنة الكثيرة دفعة واحدة. وهو محال.
الثالث: الزمان عندهم عبارة عن مقدار امتداد الحركة. فلو قلنا:
الحركة علة لحصول الزمان، لكان معنى هذا الكلام: أن الحركة علة لبقاء نفسها ولدوامها. وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته، فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها. وهو محال.
الرابع: انا وان «١» فرضنا ارتفاع جميع الحركات والتغيرات، فان صريح العقل يقتضى بقاء المدة والزمان. وذلك يدل على أن الزمان غنى فى وجوده عن الحركة. فثبت: أن قوله: «الحركة علة لحصول الزمان» ليس بصواب. وأما بقية الكلام فظاهر غنى عن التفسير.
ج ٢، ص: ١٥١
الفصل التاسع فى مبادئ الحركة وفيه مسائل:
المسألة الأولى فى اثبات أن الحركة الدورية ارادية
قال الشيخ: «كل حركة عن محرك قسرى «١» فاما عن محرك طبيعى أو نفسانى، أو ارادى. وكل محرك طبيعى فهو بالطبع يطلب شيئا ويهرب عن شيء. فحركته بين طرفين: متروك لا يقصد، ومقصود لا يترك. وليس شيء من الحركات المستديرة بهذه الصفة. فان كل كل نقطة فيها مطلوبة ومهروب منها، فلا شيء من الحركات المستديرة بهذه الصفة «٢» بطبيعى، فاذن الحركة الموجبة للزمان نفسانية ارادية.
فالنفس علة وجود الزمان» التفسير: الحركة اما أن تكون طبيعية أو قسرية أو ارادية.
والدليل على هذا الحصر: أن حركة الجسم لا بد لها من مؤثر يؤثر فيها وموجب يوجبها. وذلك المؤثر اما أن يكون حالا فى الجسم أو يكون مباينا عنه. أما الحال فيه فان لم (يكن) له شعور بالأثر الصادر عنه فهو الطبيعة، وان كان له شعور بذلك الأثر فهو الارادة، وأما ان كان ذلك المحرك مباينا، فذلك هو القسر. فثبت: أن كل حركة فهى أما طبيعية وأما قسرية وأما ارادية.
ج ٢، ص: ١٥٢
ثم نقول: الحركة الدورية يمتنع أن تكون طبيعية. والدليل عليه:
أن (فى) الحركة الدورية. كل نقطة يفارقها المتحرك، فان هربه عنها عين طلبه لها، وحركته عنها عين توجيهه اليها. فلو كانت هذه الحركة طبيعية، لكان الهرب الطبيعى عن الشيء عين الطلب الطبيعى للشيء.
وذلك محال.
فثبت: أن الحركة الدورية يمتنع أن تكون طبيعية، ويمتنع أيضا أن تكون قسرية. لأن القسرية على خلاف الطبيعية. واذا امتنع كونها طبيعية، امتنع كونها قسرية، ولما بطل هذان القسمان ثبت كونها ارادية.
أن الحركات الدورية كلها ارادية.
ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يقال: الجسم المستدير قد يكون قبل وصوله الى تلك النقطة طالبا لها بالطبع، ثم عند الوصول اليها يصير هاربا عنها بالطبع. وذلك لا يوجب التناقض، لأنه انما يكون طالبا للوصول الى تلك النقطة، فترك الوصول اليها. وانما يصير هاربا عنها عند الوصول اليها. فالطلب والهرب لم يحصلا فى زمان واحد ولا بحسب شرط واحد، بل فى زمانين بحسب شرطين مختلفين، وذلك وذلك لا امتناع فيه؟
والذي يدل على أنه غير ممتنع وجوه:

الأول: انه لا نزاع فى أن الحركة المستقيمة قد تكون طبيعية، ثم أن الحجر النازل بالطبع يكون قبل وصوله الى حد معين فى تلك المسافة يكون طالبا للوصول اليه. ثم عند وصوله اليه يصير هاربا عنه. فاذا عقل عنه ذلك فى الحركة المستقيمة، فلم لا يعقل مثله فى الحركة المستديرة؟

الثاني: ان الطبيعة توجب السكون بشرط الحصول فى المكان الطبيعى، وتوجب الحركة بشرط الحصول فى المكان الغريب. فثبت:

أن كون الشىء الواحد موجبا لحالتين متضادتين بحسب شرطين مختلفين فى زمانين متغايرين غير ممتنع.

الثالث: ان عندكم الحركات الدورية ارادية. فقبل وصول الجسم

ج ٢، ص: ١٥٣

المستدير الى النقطة المعينة، يكون الوصول اليها مطلوبا بالارادة. ثم عند الوصول اليها يصير ذلك الوصول اليه مهروبا عنه فى وقتين، وعند شرطين بحسب الارادة. فاذا عقل كون الشىء الواحد مطلوبا مهروبا عنه فى وقتين، عند شرطين، بحسب الارادة، فلم لا يجوز مثله بحسب الطبيعة؟

***

قال الشيخ: «فاذن الحركة الموجبة للزمان نفسانية ارادية.

فالنفس علة لوجود الزمان» التفسير: انه أثبت فيما تقدم: أن الحركة الحاملة للزمان حركة دورية، وأثبت فيما تقدم: أن الحركة الدورية إرادية، (و) لزم من هذا أن يقال: الحركة الحاملة للزمان ارادية. ثم نقول: فاعل الحركة الارادية هو النفس. وهذا ينعكس أن النفس هى الفاعلة للحركة الارادية، وثبت أن تلك الحركة الارادية هى الفاعلة للزمان. فالنفس فاعل فاعل الزمان.

فتكون هى الفاعلة للزمان، وهى العلة لوجود الزمان.

المسألة الثانية فى اثبات أن الجسم لا يتحرك لذاته

قال الشيخ: «كل حركة فلها محرك. لأن الجسم اما ان يتحرك، لأنه جسم، أو لا لأنه جسم. فان تحرك لأنه جسم، وجب أن يكون كل جسم متحركا. فاذن حركته تجب عن سبب آخر اما قوة (فيه) واما خارجة عنه» التفسير: الكلام التام فى تقرير هذا المقام: أن يقال: الحركة لا بد لها من مؤثر. وذلك المؤثر اما ذات المتحرك واما غيره. ويمتنع أن

ج ٢، ص: ١٥٤

تكون ذاته، فبقى أن تكون غيره. فنفتقر فى تقرير هذا الدليل الى اثبات مقدمات:

فالمقدمة الأولى: (هى) ان الحركة لا بد لها مؤثر.

ونقول: الدليل عليه هو: ان الحركة لا يعقل كونها مستقلة بنفسها.

مستبدة بذاتها، لأنها نعت من نعوت الجسم، وصفة من صفاته. ولا يعقل حصولها الا كذلك وكل ما كان كذلك فهو مفتقر فى تحققه الى الغير، وكل ما افتقر فى تحققه الى الغير، فهو ممكن لذاته، فلا بد له من مؤثر. ينتج:

أن الحركة لا بد لها من مؤثر.

والمقدمة الثانية: هى قولنا: يمتنع أن يكون الجسم متحركا لذاته.

وقد استدل «الشيخ» عليها هاهنا بأنه لو تحرك لأنه جسم، لوجب أن يكون كل جسم متحركا. واعلم: أن هذا الاستدلال لا يتم الا بمزيد تقرير.

وهو أن يقال: الأجسام متساوية فى الجسمية، فلو كانت من حيث هى متساوية فى الجسمية، موجبة للحركة، لكانت الأجسام بأسرها متساوية فى الموجب، ويلزم من استوائها فى الموجب، استواؤها فى الأثر. وهو الحركة. فالكلام الذي ذكره «الشيخ» لا يتم الا بتقرير هذه المقدمات.

***

ولقائل أن يقول: السؤال عليه من وجوه:

الأول: لم قلتم: أن الأجسام بأسرها متساوية فى الجسمية؟

وما الدليل على صحة هذه المقدمة؟ وتقريره: أن المعقول من الجسم أن ماهيته تقبل الأبعاد الثلاثة. ولا يلزم من الاستواء فى قابلية الأبعاد الثلاثة، الاستواء فى تمام الماهية، لما ثبت أن الماهيات المختلفة لا يبعد اشتراكها فى بعض اللوازم. وأما تلك الماهية التي عرضت

لها هذه القابلية، فهى غير مشعور بها من حيث هى هى. واذا كان الأمر كذلك، فكيف يعرف كونها متساوية فى تمام الماهية؟ فثبت: أن هذه المقدمة غير معلومة.

لا يقال: الدليل على استوائها فى تمام الماهية: أنا نقسم الجسم

ج ٢، ص: ١٥٥

الى الحار والبارد واللطيف والكثيف والعلوى والسفلى. ومورد القسمة أمر مشترك فيه بين الأقسام، فوجب أن يكون كونه جسما- الذي هو المورد لهذا التقسيم- أمرا مشتركا فيه بين الكل.

لأنا نقول: هذا باطل. لما أنه يمكننا أن نقسم الأعراض الى الكم والكيف وغيرهما، ثم لم يلزم منه تماثل الأعراض فى تمام الماهية، فكذا هاهنا.

السؤال الثاني: سلمنا أن الأجسام متماثلة فى تمام الماهية. لكن لم قلتم: انه يلزم من هذا القدر استواؤها فى جميع اللوازم؟ والدليل عليه: أن الأجسام الفلكية والأجسام العنصرية متساوية فى تمام الجسمية، ثم انه لم يلزم أن يصح على الفلكيات، كما صح على العنصريات. وبالعكس. فكذا هاهنا مثله. وعليكم حصر الاحتمالات، ثم ابطالها بالدليل القاطع ليتم دليلكم.

السؤال الثالث: ان المبدأ لتلك الحركة اما أن تكون فيه أو لا تكون فيه. فان كان الأول، فنقول: كما أن هذا الجسم اختص بهذه الحركة المعينة، فكذلك اختص بالقوة التي هى المبدأ لهذه الحركة المعينة، فان وجب أن يكون اختصاصه بتلك الحركة لأجل علة أخرى، وجب أن يكون اختصاصه بتلك العلة، لأجل علة ثانية. ولزم التسلسل. وان عقل أن يكون اختصاصه بتلك العلة، لا لأجل علة أخرى، فلم لا يجوز مثله فى الحركة؟ وأما ان قلنا: ان تلك الحركة انما حصلت فى ذلك الجسم بسبب منفصل، فنقول: اختصاص ذلك الجسم لقبول ذلك الأثر من ذلك المباين دون سائر الأجسام، اما أن يكون لأجل أن ذلك الجسم أولى من غيره بذلك القبول، أو ليس كذلك. فان كان ذلك لأجل حصول تلك الاولوية، عاد الكلام فى سبب حصول تلك الأولوية. وان كان غير مشروط بحصول تلك الأولوية، فحينئذ يكون اختصاص ذلك الجسم بقبول ذلك الأثر دون سائر الأجسام مع استواء جميع الأجسام فى القابلية، ومع أنه ليس شيء منها أولى بذلك القبول من الآخر، يكون رجحانا لأحد طرفى الممكن على

ج ٢، ص: ١٥٦

الآخر من غير مرجح. واذا عقل ذلك، فلم لا يعقل مثله فى أصل الحركة؟ وهو أن يقال: ان تلك الحركة ترجح وجودها على عدمها لا بمرجح وحينئذ يبطل أصل هذا الدليل.

فهذا تمام الكلام على هذا الدليل.

واعلم: أن «الشيخ» لما أثبت أنه لا يجوز أن يكون الجسم متحركا لذاته، أنتج منه: أنه لا بد وأن يكون متحركا بغيره. ثم ان ذلك الغير اما أن يكون حالا فيه أو مباينا عنه، فلا جرم قال: ان ذلك الشيء الآخر «اما قوة فيه واما خارج عنه»

المسألة الثالثة فى بيان أنه لا بد من انتهاء المحركات الى محرك أول، لا يتحرك

قال الشيخ: «المحركات فى كل طبقة «١» تنتهى الى محرك أو لا يتحرك، والا لاتصلت محركات بمحركات لا نهاية لها، فاتصلت أجسام بلا نهاية، وكان لجملتها حجم غير متناه. وهو محال» التفسير: لو كان كل متحرك انما يتحرك لأن شيئا آخر حركه الى غير النهاية، لزم اما الدور- وهو أن يكون تحرك هذا بذاك، وتحرك ذات بهذا. فيقتضى تقدم حركة كل واحد منهما على حركة الآخر.

اما بالرتبة واما بالزمان. وهو محال- واما بالتسلسل- وذلك يقتضى وجود أجسام لا نهاية لها- وقد دللنا على أنه محال، فلم يبق الا أن يقال: هذه المحركات تنتهى الى محرك لا يتحرك البتة، أو كان متحركا لكنه يكون متحركا من تلقاء نفسه، ولا يتحرك بغيره. وذلك هو المطلوب.

ج ٢، ص: ١٥٧

المسألة الرابعة فى بيان أن القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية

قال الشيخ: «ليس من شأن جسم من الأجسام أن يكون له قوة على أمور غير متناهية والا لكانت قوة الجزء مقابلة لشيء من ذلك الغير متناهى، المفروض من مبدأ محدود، أقل مما يقوى عليه الكل من ذلك المبدأ، فكان على متناه. وكذلك الجزء الآخر مجموعهما

يكون على متناه» التفسير: كل قوة حالة فى الجسم، فانه يجب كونها منقسمة بسبب انقسام ذلك المحل. والكلام فى مباحث هذه المقدمة سيأتى به فى مسألة اثبات النفس الناطقة.

واذا عرفت هذا فنقول: جزء تلك القوة اما أن يقوى على التحرك والتأثير، أو لا يقوى عليه البتة. والثاني باطل، لأن جزأها ان لم يقو على التأثير البتة، فحينئذ لا يكون جزء القوة، قوة على شيء أصلا، فحينئذ يلزم أن تكون القوة على الشيء غير قابلة للانقسام. وقد بيناه: أنها قابلة للانقسام. هذا خلف. فثبت: أن جزء القوة يقوى على التأثير.

ثم نقول: جزء القوة اما أن يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل، أو لا يكون كذلك. والأول باطل، والا لزم أن يكون الكل مساويا للجزء. وهذا محال. ولما بطل هذا تعين الثاني وهو أن يقال: جزء القوة لا يقوى على مثل ما تقوى عليه كل القوة، وحينئذ يلزم أن يكون مقوى الجزء متناهيا، ومقوى الكل ضعف مقوى الجزء. وضعف المتناهى متناهى.

فيقوى كل القوة الجسمانية يجب أن يكون متناهيا. وذلك هو المطلوب.

ولقائل أن يقول: الكلام على على هذه الحجة من وجوه:

ج ٢، ص: ١٥٨

الأول: لا نسلم أن القوة الحالة فى المتحيز يجب أن تكون منقسمة.

وذلك لأن بتقدير أن الجسم (كان) مركبا من الأجزاء التي لا تتجزأ، كانت القوة القائمة بالجزء الذي لا يتجزأ، لم يلزم كونها منقسمة، لكنا بينا:

أن الحق هو اثبات الجزء الذي لا يتجزأ.

السؤال الثاني: هو أن النقطة الواحدة. كل واحدة منها شيء غير منقسم. فنقول: هذا الشيء ان كان جوهرا، فقد ثبت الجوهر الفرد، وان كان عرضا فمحله ان لم يكن منقسما. فقد ثبت الجوهر الفرد، وان كان منقسما فحينئذ يكون هذا اعترافا بأن انقسام المحل لا يقتضى انقسام الحال، وحينئذ لا يلزم من كون الجسم منقسما أبدا، أن تكون القوى الجسمانية منقسمة.

(السؤال) الثالث: هب أن القوى الجسمانية منقسمة، وأن مقوى الجزء لا بد وأن لا يكون مساويا لمقوى الكل. لكن لم قلتم: ان عدم المساواة لا يحصل الا اذا صار فعل الجزء منقطعا؟ ولم لا يجوز أن يحصل ذلك التفاوت (بفعل) يظهر (أن) يكون فعل الجزء ابطاء، وكون فعل الكل أسرع، مع كون كل واحد منها باقيا أبدا؟

السؤال الرابع: دليلكم معارض بدليل آخر. وهو: ان ذات هذه القوة الجسمانية، وكيفية تأثيرها فى أثرها لا ينتهى الى وقت، الا ويمكن ابقاؤه بعد ذلك، والا فقد انتقل من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى.

وذلك محال. واذا ثبت هذا وجب القطع بأن هذه القوى الجسمانية ممكنة البقاء فى الذات وفى التأثير أبدا. وذلك يبطل قولكم.

***

قال الشيخ: «المحرك الأول الذي لا تتناهى قوته، اذن ليس بجسم ولا فى جسم. وليس بمتحرك، لأنه أول. ولا ساكن، لأنه لا يقبل الحركة. والساكن هو عادم الحركة زمانا له أن يتحرك فيه»

ج ٢، ص: ١٥٩

التفسير: انه أثبت فيما تقدم: أن الزمان ليس له أول ولا آخر، وأثبت: أنه مقدار الحركة، وانتج منهما: اثبات حركة ازلية أبدية. ثم بين أن كل حركة فلا بد لها من محرك. ثم بين أن المحرك لا يجوز أن يكون قسريا، والا لزم اثبات أجسام لا نهاية لها. وذلك باطل. ولا يجوز أن يكون طبيعيا، لما ثبت أن القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية.

فالقوة القوية على تلك الحركة الأزلية الأبدية، يجب أن لا تكون جسمانية. وذلك يدل على أن موجد هذه الحركة الأزلية الأبدية، لا يمكن أن يكون جسما ولا حالا فى الجسم أصلا. وهذا هو الطريق المشهور فى اثبات أن مدبر العالم الجسمانى لا يكون جسما ولا جسمانيا. ولما ثبت ذلك يوجب أن لا يكون متحركا ولا ساكنا.

أما أنه ليس بمتحرك فظاهر. وأما أنه ليس بساكن، فلأن السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك. والذي من شأنه أن يتحرك هو الجسم أو الجسمانى. فاذا لم يكن جسما ولا جسمانيا، لم يكن من شأنه أن يتحرك، واذا كان كذلك، امتنع كونه ساكنا.

المسألة الخامسة فى بيان أن كل جسم فانه لا ينفك فى ذاته عما يكون مبدأ للحركة
قال الشيخ: «الأجسام لا تخلو فى طبيعتها من مبدأ حركة.
وذلك لأن كل جسم أما أن يكون قابلا للنقل عن موضعه الطبيعى أو غير قابل. فان كان قابلا فهو قابل للتحرك المستقيم، فلا يخلو اما أن يكون فى طباعه مبدأ يميل الى مكانه الطبيعى أو لا يكون. لكنا شاهدنا بعض الأجسام فى طباعها ميل الى جهة من الجهات. وكل ما اشتد الميل قاوم المحرك بالقسر حتى تتفاوت النسب بتفاوت ما فيها من قوة الميل. فان كان جسما لا ميل فيه قبل حركة قسرية. وكل حركة- كما علمت- فى زمان، كان لزمان تلك الحركة نسبة الى زمان حركة جسم ذى ميل فى طباعه بالقسر، يكون فى مثله حركة جسم ذى ميل، لو قدر نسبة مثله
ج ٢، ص: ١٦٠
الى ذلك نسبة الزمانين، فيكون نسبة قسر ما لا مقاومة فيه على نسبة قسر فى جسم ذى ميل. وهذا خلف. فاذن كل جسم قابل للنقل عن موضعه الطبيعى ففيه مبدأ حركة» التفسير: اعلم: أنا ندعى أن كل جسم فانه لا ينفك عن مبدأ حركة. والدليل عليه: أن كل جسم فانه لا بد وأن يكون حاصلا فى حيز معين. اذا ثبت هذا، فنقول: اما أن يكون خروج ذلك الجسم عن ذلك الحيز الذي له ممكنا، أو لا يكون. أما الأول فهو الجسم الذي يقبل الانتقال عن حيزه المعين وأما الثاني فهو الجسم الذي لا يقبل الانتقال عن حيزه المعين. ونحن نبين أن كل واحد من القسمين، لا بد «٣» وأن تحصل فيه قوة تكون مبدأ للحركة.
أما القسم الأول. وهو الجسم الذي يقبل الحركة المستقيمة.
فالذى يدل على أنه لا بد وأن تحصل فيه قوة تكون مبدأ ميل معاوق عن الحركة القسرية: أنا لو فرضناه خاليا عن الميل المعاوق، وقد فرضنا أن قاسرا قسره على الحركة. فتلك الحركة اما أن تقع فى زمان، أو تقع لا فى زمان. والقسمان باطلان، فبطل القول بامكان حصول تلك الحركة.
وانما قلنا: انه يمتنع وقوعها فى زمان. لأن «٤» ذلك الجسم لو حصل فيه معاوق، لصارت تلك الحركة القسرية بطيئة.
ولنفرض جسما حصل فيه ميل معاوق، ولنفرض أن الجسم يتحرك مائة ذراع من المسافة بالحركة القسرية مع ذلك الميل المعاوق فى عشر ساعات، ولنفرض أن الجسم الخالى عن الميل المعاوق يتحرك مائة ذراع من المسافة فى ساعة واحدة، فيكون زمان حركة الجسم الخالى عن المعاوق عشر زمان حركة الجسم الموصوف بذلك المعاوق. ولنفرض جسما آخر حصل فيه معاوق أضعف من معاوقة الأول بحيث تكون معاوقته عشر المعاوقة الأولى، فتكون نسبة هذه المعاوقة الى المعاوقة الأولى، نسبة
ج ٢، ص: ١٦١
زمان حركة الجسم الخالى عن المعاوقة الى زمان حركة الجسم الموصوف بالمعاوقة. فيلزم أن تحصل حركة الجسم الموصوف بهذه المعاوقة الضعيفة فى الساعة الواحدة. وكان يحصل حركة الجسم الخالى عن المعاوقة فى الساعة الواحدة. فيلزم أن تكون حركة الجسم الموصوف بالمعاوقة مساوية فى السرعة والبطء لحركة الجسم الموصوف باللامعاوقة. وذلك محال. فثبت: أن القول بأن الجسم الخالى عن المعاوقة، تحصل حركته فى زمان: محال.
واما أن يقال: انه تحصل حركتها لا فى زمان. فذلك أيضا محال. لأن كل حركة فانها تقع على مسافة منقسمة، فيحصل فى النصف الأول من المسافة نصفها، ثم بعده يحصل فى النصف الثاني من المسافة، التصف من تلك الحركة. ومتى حصلت بالقبلية والبعدية، وجب حصول الزمان.
فثبت: أن الجسم الخالى عن مبدأ الحركة «٥» ، لو قبل حركة قسرية، لكان حصول تلك الحركة القسرية اما أن يكون فى زمان أو لا فى زمان، وثبت فساد القسمين، فوجب أن تكون هذه الحركة ممتنعة.
ولقائل أن يقول: السؤال على ما ذكرتم من وجهين:
السؤال الأول: ان الدليل الذي ذكرتم، انما يتم لو كانت الحركة لا تستحق الزمان الا بسبب المعاوقة. وذلك باطل. بل الحركة تستحق لذاتها قدرا من الزمان وتستحق بسبب الميل المعاوق قدرا آخر.
واذا كان الأمر كذلك، فحينئذ لا يلزم أن تكون الحركة الخالية عن المعاوق مساوية فى الزمان للحركة الحاصلة مع المعاوقة الضعيفة.

وتمام الكلام فى تقرير هذا السؤال قد ذكرناه فى مثل هذا الدليل فى مسألة الخلاء، فلا فائدة فى الاعادة.

السؤال الثاني: هو أن الميل المعاوق قد يكون كالمضاد المعاند للحركة القسرية، فيصير حاصل كلامكم: أن الشىء اذا كان خاليا عن

ج ٢، ص: ١٦٢

المعاوق كان ممتنع الحصول، ويكون شرط امكان حصوله أن يكون الأمر المعاند له والمنافى له حاصلا. وذلك خلاف العقل. فان الشىء عند عدم المنافى والمعاوق، يكون أولى بالحصول منه حال قيام المنافى والمعاند.

***

قال الشيخ: «فان لم يكن قابلا للنقل عن موضعه الطبيعى، فلأجزائه نسبة الى أجزاء ما يحويه، أو ما يكون محويا فيه، لنسب واجبة لذاتها. انا ليس بعض الأجزاء التي تفرض فيه أولى بملاقاة عددية أو موازاة عددية من بعض. فاذن فى طباعها أن يعرض لها تبدل هذه المناسبات، فهى قابلة للنقل عن وضعها. ثم نبرهن بذلك البرهان:

ان لها مبدأ حركة وضعية مستديرة» التفسير: لما بين أن الجسم الذي يقبل الحركة المستقيمة لا بد وأن يكون فيه مبدأ حركة، انتقل الى بيان أن الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة، يجب أيضا أن يحصل فيه مبدأ حركة. وتقريره: ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة فهو بسيط. وكل جسم بسيط، فانه يكون قابلا للحركة المستديرة. وكل ما يقبل الحركة المستديرة، فلا بد وأن يكون فيه مبدأ حركة. ينتج: أن كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة، ففيه مبدأ حركة. فهذه مقدمات ثلاث، لا بد من تقريرها:

(أما) المقدمة الأولى: فقد أهملها «الشيخ» ولا بد من ذكرها.

فنقول: الدليل على أن الأمر كذلك هو: أن الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة، لو كان مركبا لكان قابلا للانحلال والتفرق. لكن الانحلال لا يحصل الا بالحركة المستقيمة، فلو كان الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة مركبا، لكان قابلا للحركة المستقيمة. وذلك محال.

ولقائل أن يقول: هذا بناء على أن الجسم الذي حقيقته مؤلفة من أجسام مختلفة الطبائع، تكون قابلة للانحلال. وذلك ممنوع، فلم

ج ٢، ص: ١٦٣

لا يجوز أن يقال: تلك الأجسام، وان كانت مختلفة الطبائع، الا أن حقيقة كل واحد منها يقتضى لعينها ولذاتها أن تكون متصلة بالأخرى؟

وعلى هذا التقدير، فانه لا يكون شكله هو الكرة. فلو اقتضت أن يكون هو متصلا بالآخر وملتصقا به، لوجب أن لا يكون شكله هو الكرة، وحينئذ يلزم أن تكون الطبيعة الواحدة مقتضية للنقيضين. وذلك محال.

فثبت بما ذكرنا: أن كل مركب، فانه يقبل الانحلال. وحينئذ يتم الدليل المذكور.

وأما المقدمة الثانية: وهى قولنا: ان كل جسم بسيط، فانه يقبل الحركة المستديرة فالدليل عليه: أن ذلك الجسم لا بد وأن يحيط به شىء. وان لم يكن كذلك، فلا بد وأن يكون هو محيطا بشيء. واذا كان الأمر كذلك، فلنفرض دائرة فى هذا الجسم، ولنفرض أن نقطة معينة فى تلك الدائرة تسامت نقطة معينة فى الأرض، وكل ما يصح على تلك للنقطة، أن تسامت النقطة المعينة من الأرض، وجب أن يصح على سائر النقط المفترضة فى تلك الدائرة، أن تسامت تلك النقطة المعينة من الأرض. ضرورة أن كل ما صح على (شىء صح على) مثله. ومتى ثبت هذا الجواز، ثبت كون ذلك الجسم قابلا للثقل المستدير.

***

ولقائل أن يقول: هذا ينتقض بأمور:

أولها: أن الجزء المفترض فى عمق ثخن الفلك، مساوى فى الماهية للجزء المفترض فى سطحه، ثم لم يلزم (منه) صحة قيام كل واحد منهما مقام الآخر فى كونه فى العمق وفى السطح. فكذا هاهنا.

وثانيها: ان مقعر كل فلك قد يكون مساويا لمحدبه فى تمام الماهية، والا لزم كون الفلك مركبا، ثم لم يلزم من كون مقعره مماسا لجسم، صحة أن يكون محدبه مماسا لذلك الجسم، فكذا هاهنا.

وثالثها: ان الحيوانية الحاصلة فى الفرس مساوية للحيوانية الحاصلة فى الانسان. ثم انه لم يلزم منه أن يصح على حيوانية الفرس، ما يصح على حيوانية الانسان. فكذا هاهنا.

ج ٢، ص: ١٦٤

ورابعها: ان عندكم ماهية الله- تعالى- عين وجوده. ثم زعمتم:

أن الوجود طبيعة واحدة من حيث انه موجود، ثم انه لم يلزم (منه) أن يصح على ذات البارى- تعالى- ما يصح على الموجودات العارضة لماهيات الممكنات. فكذا هاهنا.

فان قلتم: أن الصحة حصلت فى الكل، الا أن الامتناع انما ثبت بسبب أمر خارج. نقول: فجوزوا مثله فى هذه المسألة. وتقريره:

انكم لما بينتم أن هذه الصحة حاصلة بالنظر الى الجسمية، فلعل هيولى تلك الجسمية مانعة من صحة الحركة، كما أن الجسمية وان كانت قابلة للخرق والالتئام مطلقا، الا أن خصوصية هيولى كل فلك، مانعة منهما، فكذا هاهنا.

وأما المقدمة الثالثة: وهى فى بيان أنه لما كان قابلا للنقل المستدير، وجب أن يحصل فيه مبدأ الحركة. فالبرهان عليها: عين ما ذكرناه فى الجسم القابل للحركة المستقيمة، فثبت بما ذكرناه: أن كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة، فهو بسيط، وثبت: أن كل بسيط فانه قابل للحركة المستديرة، وثبت: أن كل جسم لا يقبل الحركة المستديرة، فانه لا بد وأن يكون قد حصل فيه مبدأ حركة. فثبت: أن كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة، فانه لا بد وأن يحصل فيه مبدأ حركة.

***

ولقائل أن يقول: ان الدليل الذي ذكرتم فانه يقتضى أن يكون كل ذلك، فانه يكون قابلا للحركة من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق.

وأيضا: لأن النقط المفترضة فى ذلك المدار متشابهة. وكل ما يصح على الشيء صح (على) مثله أيضا. فوجب أن يكون جرم الفلك قابلا لكل واحدة واحدة من هاتين الحركتين. وأيضا: يلزم أن يكون قابلا للحركة من الشمال الى الجنوب، ومن الجنوب الى الشمال بعين هذا الدليل.

وأيضا: فالمدارات المختلفة التي يمكن أن يتوهم حصولها فى الفلك غير متناهية، فوجب أن تكون كلها ممكنة. واذا كانت واحدة من هذه الحركات المختلفة الغير متناهية ممكنة، وجب أن يحصل فى جرم الفلك بحسب كل واحد منها ميل معاوق. وحينئذ يكون قد حصل فى الفلك ميول متعاوقة

ج ٢، ص: ١٦٥

ممانعة غير ممانعة. ومتى كان الأمر كذلك، امتنع حصول الحركة فيه فعلى هذا نفس ما ذكرتموه بأن يكون دليلا على وجوب كون الفلك ساكنا، أولى من أن يكون دليلا على وجوب كونه متحركا. فكان كلامكم باطلا.

السؤال الثاني: ان كرة النار، كرة بسيطة. وكذلك كرة الهواء وكرة الماء وكرة الأرض. وعين ما ذكرتموه قائم فى هذه البسائط، فوجب أن تكون كل واحدة من هذه الكرات متحركة بالطبع على الاستدارة.

وذلك باطل.

السؤال الثالث: انكم أثبتم أن الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة، وجب أن يكون قابلا للحركة المستديرة. وهذا القدر لا يفيد الا أن هذا الجسم ليس فيه نبوة عن قبول الحركة المستديرة، ولا ممانعة عنها. وحصول الامكان بهذا التفسير لا يتوقف على حصول الميل المعاوق، لأن حصول هذا الامكان انما ثبت للجسم لذاته، وما ثبت بالذات امتنع كونه بالغير. فأما القبول الذي يعتبر فى حصوله حصول الميل المعاوق، فذاك هو القبول التام. ولا يمكن اثباته الا بعد معرفة أن الميل المعاوق حاصل.

فلو أثبتنا الميل المعاوق بهذه القابلية، لزم الدور.

ومثال هذه المغالطة: أن يقال: ثبت بالدليل أن القطن قابل للاحتراق.

ثم قال: والاحتراق لا يمكن حصوله الا عند ملاقاة النار. ولما ثبت أن كل قطن هو قابل للاحتراق، وثبت أن قبول الاحتراق لا يحصل الا عند ملاقاة النار، لزم أن يقال: ان كل قطن فانه حصلت فيه ملاقاة النار.

وكما أن هذا الكلام فاسد، فكذلك ما ذكرتموه. فثبت: أنه مغالطة صرفة.

***

قال الشيخ: «وكل جسم ففيه مبدأ حركة. اما مستقيمة واما مستديرة»

ج ٢، ص: ١٦٦
التفسير: لما بين أن الجسم اما أن يكون قابلا للحركة المستقيمة، واما أن لا يكون. ثم بين أنه لا بد وأن يحصل فى كل واحد منهما ما يكون مبدأ للحركة، لا جرم أتبعه بذكر النتيجة. وهو قوله: فكل جسم فانه لا بد وأن يحصل فيه مبدأ حركة. اما مستقيمة واما مستديرة. أما مبدأ الحركة المستديرة ففى الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة»
المسألة السادسة فى بيان أن الجسم البسيط يمتنع أن يجتمع فيه مبدأ الحركة المستقيمة مع مبدأ الحركة المستديرة
قال الشيخ: «ويستحيل أن يكون فى جسم واحد بسيط مبدأ حركتين مستقيمة ومستديرة. أو يكون ما هو للذات مبدأ حركة مستقيمة، هو بعينه فى حالة أخرى مبدأ حركة مستديرة، لا كما يكون فى حالة أخرى مبدأ سكون. لأن السكون غاية الحركة المستقيمة. اذ قد علمت أن الحركة المستقيمة هرب وطلب. هرب عن مكان غير طبيعى، وطلب لمكان طبيعى. وعلمت: أن الجهات محدودة، وعلمت أن الأمكنة الطبيعية للأجسام البسيطة محدودة. فاذا انتهت حركته بحصوله فى مكانه الطبيعى، استحال أن يتحرك عنه، فيكون مكانا غير طبيعى مهروبا عنه، وغير ملائم له فيسكن، فيكون سكونه غاية لحركته. وأما الحركة المستديرة فليست من حيث هى حركة مستديرة، غاية للحركة المستقيمة، ولا نفس عدم لها، بل أمر زائد محتاج الى مبدأ آخر» التفسير: الجسم الواحد يمتنع أن يجتمع فيه مبدأ ميل مستقيم، ومبدأ ميل مستدير معا. والدليل عليه: أن الميل المستقيم من جهة الى
ج ٢، ص: ١٦٧
جهة يقتضى التوجه نحو الجهة المنتقل اليها. وأما الميل المستدير فانه يقتضى عدم التوجه الى تلك الجهة، بل الانصراف اليها، فهذان الميلان يوجبان أمرين متغايرين، فوجب أن يكون الجمع بينهما محالا.
ولقائل أن يقول: السؤال عليه من وجوه ثلاثة:
الأول: انكم قلتم: شرط كون الجسم قابلا للحركة حصول ميل معاوق عن تلك الحركة، بذلك الجسم، فقد جعلتم حصول الشيء مشروطا بما يقتضى تعويقه والمنع منه. فكيف زعمتم فى هذا المقام: أن الجمع بينهما محال؟
ولمجيب أن يجيب عنه فيقول: هناك انما جوزنا الجمع بين المعاوقين، لأن عند اجتماعهما ينكسر أثر كل واحد منهما بالأثر الآخر، فيحصل أثر متوسط بين الأثرين- وهو الحركة البسيطة- وهذا انما يعقل فى الأثر الذي يقبل الأشد والأضعف. فأما الميل المستقيم فانه يوجب الحركة المستقيمة. والميل المستدير، فانه يوجب الحركة المستديرة. والاستقامة والاستدارة لا يقبلان الأشد والأضعف. فيمتنع أن يقال: ان عند اجتماعهما يحصل أثر متوسط بين الاستقامة والاستدارة. فظهر الفرق.
السؤال الثاني: لم قلتم: انه لا يجوز تركب الحركة الواحدة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة؟ وأما قوله: ان اجتماعهما يقتضى اجتماع التوجه الى الشيء والهرب عنه. وهو محال. قلنا: هذا ينتقض بأمور خمسة:
أحدها: بحركة العجل. فانها مركبة من الحركة المستقيمة، والحركة المستديرة.
وثانيها: الكرة التي تضرب بصولجان. فان حركتها تكون مركبة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة.
ثالثها: الكرة التي ترمى من شاهق الجبل، فانها تنزل وتكون فى حال نزولها مستديرة.
ورابعها: كرة الثوابت. فانها لذاتها متحركة من المغرب الى المشرق. وبالقسر متحركة الى المغرب. والتوجه الى احدى الجهتين،
ج ٢، ص: ١٦٨
انصراف عن الجهة المقابلة لها. فههنا لما كانت هذه الكرة متحركة لذاتها الى المشرق، ومتحركة بتحريك الفلك الأعظم الى المغرب، كانت هذه الكرة أبدا متوجهة الى الجهة ومنصرفة عنها. وذلك محال.
قالوا: هاهنا الطبيعة الواحدة لم تقتض التوجه الى جانب والصرف عنه، بل الطبيعة المخصوصة به، فوجب التوجه الى جانب، والقسر المعاند يقتضى التوجه الى جانب آخر. أما فى مسألتنا هذه، فانه يلزم من كون الطبيعة الواحدة (أن تكون) مقتضية للتوجه، والصرف عنه معا.
وذلك محال. فظهر الفرق.
قلنا: التوجه الى جهة والانصراف عنها. اما أن يكون الاجتماع بينهما محالا، أو لا يكون. فان كان ذلك محالا، امتنع حصوله. سواء

(كان) حصولا بالطبع أو بالقسر أو احداهما بالطبع والآخر بالقسر، وحينئذ يبطل القول فى حركة فلك الثوابت. وان كان ذلك غير محال فى الجملة. وحينئذ نقول: فلم لا يجوز أن تكون الطبيعة الواحدة مقتضية للتوجه والصرف معا؟

وذلك لأن هذه المقدمة الضعيفة انما صارت مقبولة، لتبادر العقل والوهم الى أن الاجتماع بين التوجه الى جهة وبين الانصراف عنها محال. واذا لم يكن ذلك محالا، فحينئذ لا يظهر أن الطبيعة الواحدة يمتنع كونها موجبة للتوجه والصرف معا.

وخامسها: السبيكة المذابة. فانها مستديرة الحركة مع أنها بالطبع متحركة بالاستقامة.

السؤال الثالث: لم لا يجوز أن يقال: الأجرام الفلكية وان كانت مستديرة الحركة الا أنها مع ذلك تكون قابلة للحركة المستقيمة؟ ثم أن طبائعها المعينة توجب كونها متحركة بالاستقامة بشرط كونها حاصلة فى الأحياز الخارجة عن أمكنتها الطبيعية، وتوجب كونها متحركة بالاستدارة، بشرط كونها حاصلة فى أمكنتها الطبيعية، ولا يمكن أن تكون الطبيعة الواحدة موجبة أمرين متنافيين فى وقتين مختلفين بحسب شرطين مختلفين، فما لم يبطل هذا الاحتمال لا يتم هذا الدليل. ثم المثال المشهور
ج ٢، ص: ١٦٩

لهذا: (وهو) أن طبيعة كل واحد من العناصر الأربعة يقتضى كونه متحركا، بشرط كونه حاصلا فى الحيز الغريب، وتقتضى كونه ساكنا بشرط كونه فى الحيز الملائم. فاذا جاز ذلك، فلم لا يجوز أيضا ما ذكرناه؟

و «الشيخ» فرق بين الصورتين بأن قال: ان الحركة للمستقيمة توجه الى حيز معين، وانما يكون توجهها الى ذلك الحيز، أن لو كان ذلك الحيز بحيث متى يوصل الجسم اليه، سكن فيه واستقر فيه. اذ لولا سكونه فيه، لما كان الوصول اليه مطلوبا. واذا كان الأمر كذلك، كان السكون فى ذلك الحيز غاية لتلك الحركة ومطلوبا منه، بخلاف الحركة المستديرة، فانه لا يمكن أن يقال: غاية الحركة المستقيمة هى حصول الحركة المستديرة، فلا جرم امتنع أن يقال: ان طبيعة الفلك تقتضى الحركة المستديرة، بشرط كون ذلك الفلك حاصلا فى ذلك الحيز القريب، ويقتضى الحركة المستديرة بشرط كون ذلك الفلك حاصلا فى الحيز الملائم. فظهر الفرق بين البابين.
هذا تقرير الفرق الذي ذكره «الشيخ» .

ولقائل أن يقول: انما ما ذكرنا هذه الصورة لأجل أن نقيس عليها هذه المسألة، فانكم استدللتم على امتناع أن يحصل فى الجسم ما يكون مبدأ للحركة المستقيمة والحركة المستديرة معا. فقلتم: الحركة المستقيمة توجه الى الجهة المنتقل اليها، والحركة المستديرة صرف عنها. وكون الشيء الواحد متوجها الى الشيء ومنصرفا عنه دفعة واحدة محال. فلا جرم امتنع أن يحصل فيه ما يكون مبدأ للأمرين معا.

قلنا: لا نزاع أن كون الشيء الواحد متوجها بالطبع الى شيء ومنصرفا عنه بعينه بالطبع فى زمان واحد، أمر ممتنع الوجود، لكن لم لا يجوز أن يقال: ان تلك الطبيعة توجب التوجه نحو تلك الجهة بحسب شرط مخصوص والانصراف منها فى وقت آخر بحسب شرط آخر؟ وعلى هذا التقدير فلا يلزم الجمع بين النقيضين. وهذا هو السؤال الذي أوردناه.

ولما لم تقيموا دليلا قاطعا على أن هذا الاحتمال محال، فانه لا يتم دليلكم، وبمجرد الفرق بين هذه المسألة وبين المثال الذي ذكرناه لا يندفع هذا
ج ٢، ص: ١٧٠

الاحتمال. فثبت: أن بتقدير أن يصح الفرق الذي ذكروه، فانه لا يندفع هذا السؤال، ولا يتم دليلكم البتة.

ثم نقول: ان الفرق الذي ذكرتموه ضعيف أيضا. وذلك لأن السكون عندكم عدم الحركة، واذا لم يبعد أن يكون عدم الشيء وارتفاعه وزواله.
غاية لذلك الشيء، فكيف يستبعد كون الحركة المستديرة غاية لحركة مستقيمة؟

فان قالوا: لما حصلت الحركة المستقيمة فى العناصر بدون أن نعقبها الحركة المستديرة، علمنا: أن الحركة المستديرة لا تكون غاية للحركة المستقيمة.

قلنا: الحركة المستقيمة الصاعدة ماهيتها مخالفة للحركة المستقيمة الهابطة. واذا كان كذلك، فلم لا يجوز أن يقال: بتقدير أن يخرج الفلك عن حيزه الملائم، فانه يعود بالحركة المستقيمة الى حيزه الملائم، فكانت تلك الحركة المستقيمة مخالفة بالماهيات للحركات المستقيمة التي للعناصر. واذا كان الأمر كذلك، فانه لا يلزم من قولنا: الحركات المستقيمة التي للعناصر ليس غايتها هى الحركة المستديرة، أن يقال:

الحركة المستقيمة التي تحصل لجرم الفلك يمتنع أن تكون غايتها: هى الحركة المستديرة. فان الأشياء المختلفة فى الماهيات لا يبعد اختلافها فى اللوازم والآثار.
فهذا تمام الكلام فى تقرير هذا البحث.
***
ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب.
أما قوله: «ويستحيل أن يكون فى جسم واحد بسيط مبدأ حركتين مستقيمة ومستديرة» فالمراد منه: أنه يمتنع أن يحصل فى الجسم الواحد ما يقتضى كونه مستقيم الحركة ومستديرها معا.
واعلم: أن ذلك ظاهر. والا لزم الجمع بين التوجه الى الجهة والصرف عنها. وانه محال. وأما قوله «أو يكون ما هو بالذات مبدأ لحركة مستقيمة هو بعينه فى حالة أخرى مبدأ حركة مستديرة» ان المراد منه ما ذكرناه فى السؤال. وهو أن يقال: لم لا يجوز أن يقال: الطبيعة
ج ٢، ص: ١٧١
الفلكية توجب الحركة المستقيمة بشرط حصول الفلك فى الحيز الغريب والحركة المستديرة بشرط حصوله فى الحيز الملائم له؟ وأما قوله: «لا كما يكون فى حالة أخرى مبدأ سكون» فاعلم: أن المراد منه: أن الطبيعة الواحدة تكون مبدأ للحركة فى حال. وهى كونه حاصلا فى الحيز الغريب، ومبدأ للسكون فى حالة أخرى. وهى كونه حاصلا فى الحيز الملائم. فهذا جائز. وزعم: أن هذا وان كان جائزا، الا أنه يمتنع كون الطبيعة الواحدة مبدأ للحركة المستقيمة فى حال، ومبدأ للحركة المستديرة فى حال أخرى. وأما قوله: «لأن السكون غاية الحركة المستقيمة» فاعلم: نه لم يشتغل باقامة الدلالة على امتناع ذلك الاحتمال، وانما اشتغل بالفرق بين الصورتين، فقال: السكون غاية للحركة المستقيمة.
والدليل على أن الأمر كذلك: أن الحركة المستقيمة هرب عن مكان غير طبيعى، وطلب لمكان طبيعى. فاذا انتهت حركته الى الحصول فى ذلك المكان الطبيعى، استحال أن يتحرك عنه بالطبع، والا لكان ذلك المكان غير طبيعى، بل يكون مهروبا عنه غير ملائم، مع أنا فرضناه مكانا طبيعيا مطلوبا بالذات ملائما. هذا خلف. فاذا ثبت أنه لا يتحرك عنه بالطبع وجب أن يسكن فيه. واذا كان كذلك وجب أن يكون ذلك السكون غاية لتلك الحركة المستقيمة. واذا كان الأمر كذلك لم يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لهذه الحركة ولهذا السكون بحسب شرطين مختلفين فى وقتين مختلفين. أما الحركة المستديرة فليست هى غاية للحركة المستقيمة ولا هى عدم لها، بل أمر رائد، فيحتاج الى مبدأ آخر.
فظهر: أن حاصل هذا الفرق يرجع الى حرف واحد، وهو أن السكون غاية للحركة المستقيمة، فلا يمنع كون الطبيعة الواحدة موجبة فهذه الحركة ولهذا السكون. أما الحركة المستديرة فانها ليست غاية للحركة المستقيمة، فلا جرم يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لهما معا.
فظهر الفرق. الا أنا ذكرنا: أن هذا الفرق ضعيف. لأن الحركة المستقيمة فى الأجسام غايتها السكون، لا الحركة المستديرة. وأما الحركة المستقيمة فى الأجسام الفلكية، فغايتها الحركة المستديرة، لا السكون. فثبت:
أنه لا فرق بين البابين.
ج ٢، ص: ١٧٢
فان ادعيتم أنه لا يجوز أن يقال: غاية الحركة المستقيمة فى الأجرام الفلكية هى الحركة المستديرة. فذاك غير (محل) النزاع. وأيضا: فهب أنه ظهر هذا الفرق، الا أنه لما ثبت أن الطبيعة الواحدة توجب حصول الضدين فى وقتين مختلفين، بحسب شرطين مختلفين، اذ كان أحدهما غاية للآخر، فلم لا يجوز أيضا توجهها فى صورة أخرى. وان لم يكن أحدهما غاية للآخر؟ فثبت: أن هذا الكلام لا يكفى فى ابطال السؤال المذكور.
***
قال الشيخ: «فاذا استحال أن يكون فى جسم واحد ميلان طبيعيان اثنان، أو يكون أحد الميلين مؤديا الى الثاني، لزم أن يكون الجسم الطبيعى، اما مخصوصا بمبدإ حركة مستقيمة أو مخصوصا بمبدإ حركة مستديرة» التفسير: لما أقام الدلالة على امتناع أن يحصل فى الجسم ما يكون مبدأ للميل المستقيم والمستدير معا، ثبت: أن الجسم لا بد وأن يحصل فيه مبدأ حركة مستقيمة فقط، أو مبدأ حركة مستديرة

فقط. فظهر: أن الجمع بينهما محال.
المسألة السابعة فى بيان أقسام الحركات
قال الشيخ: «وكل حركة مستقيمة فهى متحددة بالمتحرك، بالحركة المستديرة تحددا بالقرب والبعد، وكل حركة مستقيمة، فاما الى المركز والوسط، وأما عن المركز الى المستديرة. وأما المستديرة فهى حول المركز. وكل حركة بسيطة (طبيعية) فاما على الوسط، أو من الوسط أو الى الوسط»
ج ٢، ص: ١٧٣
التفسير: قد دللنا على أن جهات حركات الأجسام المستقيمة انما تحدد بجسم آخر، أى يتحدد القرب منه بمحيطه والبعد عنه بمركزه.
واذا كان كذلك فالحركات اما من الوسط وهى الحقيقة الصاعدة، أو الى الوسط وهى الثقيلة الهابطة، أو على الوسط وهى حركات الأجرام المستديرة الحركة.
المسألة الثامنة فى بيان ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف
قال الشيخ: «والتي على الوسط لا تنسب الى خفة ولا الى ثقل» التفسير: وتقريره: أن الثقيل هو الهابط بالطبع، والخفيف هو الصاعد بالطبع. وقد دللنا على أن الفلك متحرك بالطبع على الاستدارة، ودللنا على أن الذي يكون متحركا بالطبع على الاستدارة يمتنع أن يكون طبيعة موجبة للصعود أو للهبوط. واذا كان كذلك وجب أن لا يكون ثقيلا ولا خفيفا.
وكان «أرسطوطاليس» يقول: الفلك لا يتحرك الى الوسط، ولا عن الوسط. وكل ما هو لا يتحرك الى الوسط، ولا عن الوسط، فهو لا ثقيل ولا خفيف. ينتج: أن الفلك لا ثقيل ولا خفيف.
المسألة التاسعة فى أحكام الثقيل والخفيف
قال الشيخ: «والتي من الوسط فتنتسب الى الخفة، والتي الى الوسط فتنتسب الى الثقيل. وكل واحد من الخفيف والثقيل،
ج ٢، ص: ١٧٤
أما غاية وأما دون غاية. فالثقيل المطلق بالغاية هو الذي الى حاق «٦» الوسط، وهو الأرض، ويليه الماء. والخفيف (المطلق) الذي الى حاق المحيط، وهو النار ويليه الهواء» التفسير: الخفيف هو الجسم الذي يتحرك بالطبع من الوسط.
والثقيل هو الجسم الذي يتحرك بالطبع الى الوسط. ثم نقول: كل واحد من الثقيل والخفيف. اما أن يكون فى الغاية أو دون الغاية.
والثقيل المطلق فى الغاية هو الذي يطلب حقيقة مركز العالم. وهو الأرض.
والثقيل الذي دون الأرض هو الماء. بدليل: أن الأرض ترسب فى الماء والماء يطفو عليها. والخفيف المطلق هو الذي يطلب الالتصاق بالسطح الداخل من الفلك. وهو النار، ويليه الهواء. والدليل عليه: أن النار تعلو على الهواء.
***
هذا هو الكلام المذكور فى الكتاب. وفيه أبحاث:
البحث الأول: لقائل أن يقول: مركز العالم نقطة فى وسط كرة العالم. والنقطة لا تقبل القسمة. فكيف يعقل أن يقال: الأرض طالبة لأن تحصل فى تلك النقطة؟ وجوابه: ان طبيعة الأرض لا توجب حصول ذلك الجسم فى تلك النقطة، بل توجب أن ينطبق مركز ثقل هذا الجسم على مركز العالم. فهذا هو المراد من قولنا: الجسم الثقيل يطلب الحصول فى المركز. ثم يتفرع على هذا البحث، بحث آخر، وهو أن مركز الثقل غير مركز الحجم والمقدار. واذا كان كذلك، فكلما انتقل جزء من أجزاء الأرض من أحد جوانب الأرض الى الجانب الثاني منها فانه ينتقل مركز ثقلها من نقطة الى نقطة أخرى. وذلك يقتضى أن تتحرك كلية الأرض، لأجل هذا السبب.
البحث الثاني: ان داخل الفلك مملوء من الأجسام، فلما تحرك الفلك حصل بسبب شدة حركة الفلك سخونة مما يليه. والسخونة توجب اللطافة،
ج ٢، ص: ١٧٥
فلا جرم (يكون) الجسم الملتصق بالفلك هو أسخن الأجسام وألطفها. وهو النار. والجسم الذي يكون فى المركز يكون فى غاية البعد عن الفلك، فلا جرم حصلت فيه البرودة. وذلك هو الأرض. ثم الجسم الذي حصل تحت النار، كان أقل حرارة ولطافة من النار- وهو الهواء- والجسم الذي حصل فوق الأرض كان أقل بردا وكثافة من الأرض- وهو الماء- فحصل بسبب هذا المعنى، هذا الترتيب

البالغ فى غاية الحكمة. وهو الأخذ من غاية السخونة واللطافة نازلا الى البرد والكثافة، حتى انتهى الى الأرض، التي هى الغاية فى البرد والكثافة.

***

قال الشيخ: «وأنت تعلم أن الأرض ترسب فى الماء كما يرسب الماء فى الهواء. فهما ثقيلان. لكن الأرض أثقل، والهواء اذا حصل فى الماء (والأرض) طفا، أو صعد، أن وجد منفذا. وخاليا فى مكانه، اذ يمتنع وقوع الخلاء. فالهواء خفيف والنار لا تثبت فى الهواء، بل تطفو الى فوق. فالنار أخف من الهواء» التفسير: ان الأرض والماء يرسبان فى الهواء، فهما ثقيلان.

لكن الأرض ترسب فى الماء، فوجب أن تكون الأرض أثقل من الماء.

وأما الهواء فانه اذا حصل فى الماء طفا وصعد. ويدل عليه وجوه:

الأول: ان الزق المنفوخ. اذا غمس فى الماء قسرا، ثم زال القاسر، طفا ذلك الزق.

الثاني: ان الكوز الذي يكون ضيق الرأس. اذا غمس فى الماء قسرا، ودخل الماء فيه، ظهرت البقابق. وذلك يدل على أن الهواء يصعد من الماء.

الثالث: الماء اذا غلى، حتى حدث الهواء فى داخله. فان ذلك الهواء المتولد فى داخله يرتفع وينفصل. وذلك هو البخار.

ج ٢، ص: ١٧٦

فثبت بهذه الوجوه: أن الهواء اذا حصل فى الماء طفا وصعد، أن وجد منفذا. ثم ذلك الهواء الذي يصعد، لا بد وأن يخلفه فى مكانه جسم آخر غيره. اذ يمتنع وقوع الخلاء. فثبت بما ذكرنا: أن الهواء خفيف.

وأما النار، فانها لا تثبت فى الهواء، بل تطفو الى فوق، فوجب أن تكون النار أخف من الهواء

المسألة العاشرة فى ابطال مذاهب فاسدة ذكرت فى الثقيل والخفيف

قال الشيخ: «وليس طفو شىء من ذلك أو رسوبه لدفع وضغط أو جذب وبالجملة قسر، والا لكان الأعظم أبطأ، لكن الأعظم أسرع وليس أبطأ» التفسير: قال بعضهم: هذه العناصر الأربعة كلها طالبة للمركز، الا أن الجسم الذي يكون أثقل يسبق الى المركز، فيعرض لغيره أن يطفو عليه. ومنهم من عكس الأمر فقال: انها بأسرها طالبة للمحيط، لكن الأخف يسبق، فيصل الى المحيط فيعرض لغيره أن يبقى تحته.

و «الشيخ» أبطل هذين القولين بحرف واحد. وهو أن الكل لو كان طالبا للمركز، لكانت حركتا الهواء والنار الى الصعود حركة قسرية. والجسم كلما كان أعظم، كانت حركته القسرية أبطأ، فكان يلزم أن يقال:

كل ما كان جسم الهواء وجسم النار أكبر، أن تكون حركته الصاعدة أبطأ، ولما لم يكن الأمر كذلك، دل على فساد هذا القول، واعتبر مثله فى ابطال المذهب الثاني.

ج ٢، ص: ١٧٧

الفصل العاشر فى مسائل السّماء والعالم

المسألة الأولى فى بيان (أن) الجسم البسيط والمركب، ما هو؟

قال الشيخ: «الأجسام أما بسيطة واما مركبة. والبسائط هى الأجسام التي لا تنقسم الى أجسام مختلفات الطبائع. مثل السماوات والأرض والماء والهواء والنار. والمركبة هى التي تحل الى أجسام مختلفة الصور. منها تركبت. مثل النبات والحيوان» التفسير: قد يقال فى العلم الطبيعي: الجسم اما أن يكون بسيطا، واما أن يكون مركبا. وقد يقال مثل ذلك فى الطب. أما فى العلم الطبيعي.

فالمراد منه: أن الجسم اما أن يكون قد تكونت حقيقته من اجتماع أجسام مختلفة الطبائع، واما أن لا يكون كذلك. والأول هو المركب. مثل النبات والحيوان، فانهما يأتلفان من اجتماع العناصر الأربعة وامتزاج بعضها بالبعض. والثاني هو الأفلاك والكواكب والعناصر الأربعة.

وأما فى الطب فهو أن يقال: الأعضاء منها بسيطة ومنها مركبة.

وليس المراد منه ما ذكرنا. فان جميع الأعضاء انما تتولد من امتزاج الأخلاط، والأخلاط انما تتولد من امتزاج الأركان. بل المراد منه: أن العضو اما أن يكون مؤتلفا من أجسام محسوسة مختلفة الطبائع كاليد.

فانها مركبة من اللحم والعظم والغشاء والوتر وغيرها. وكل واحد من هذه الأجسام جسم محسوس ويحس بالصفات التي باعتبارها يخالف الجسم
ج ٢، ص: ١٧٨
الآخر. وأما العظم واللحم فان كل واحد منهما وان كان انما يتولد من امتزاج الأخلاط والأركان، الا أن كل واحد من تلك الأجزاء لا يتميز عن الآخر فى الحس.
فالحاصل: أن الطبيعى يفسر الجسم البسيط والمركب باعتبار حال الشيء فى نفسه. والطبيب يفسرهما باعتبار حال الشيء بحسب الحس. وكل ما كان بسيطا بحسب اصطلاح الطبيعى، فهو بسيط، بحسب اصطلاح الطبيب. ولا ينعكس. فالبسيط بحسب اصطلاح الطبيب أعم من البسيط، بحسب اصطلاح الطبيعى. واللابسيط بحسب اصطلاح الطبيعى أعم من اللابسيط، بسبب اصطلاح الطبيب. لما عرفت أن الشيء اذا كان أعم من شيء، فنقيض الأعم أخص من نقيض الأخص.
***
قال الشيخ «والأجسام البسيطة قبل المركبة» التفسير: الجسم البسيط اما أن يكون جزءا من المركب، واما أن لا يكون فان كان الأول فذلك البسيط قبل ذلك المركب، لأن ذلك المركب مفتقر الى ذلك البسيط، وذلك البسيط غنى عن ذلك المركب، والمفتقر اليه متقدم فى المرتبة على المفتقر. فأما الثاني وهو البسيط الذي لا يصير جزءا من المركب، فهو مثل السماوات. فانها بسائط مع أنها لا تصير أجزاء من النبات والحيوان، فهى متقدمة على هذه المركبات من وجهين:
الوجه الأول «١» : ان أحياز العناصر انما تتحدد بالأجرام السماوية فالسماوات علل لتحدد أحياز العناصر. وتلك الأحياز اما أن تكون متقدمة على أحياز العناصر أو مقارنة لها. فان كان الأول كانت السماوات متقدمة على الأحياز المتقدمة على العناصر المتقدمة على المركبات، فتكون السماوات متقدمة على هذه المركبات. وان كان الثاني كانت السماوات متقدمة على هذه الأحياز المقارنة لهذه البسائط العنصرية، المتقدمة على هذه المركبات.
ج ٢، ص: ١٧٩
والمتقدم على المتقدم متقدما. فتكون السماوات متقدمة على هذه المركبات.
والوجه الثاني فى بيان هذا التقدم: أن هذه المركبات لها أول زمانى.
والسماوات ليس لها أول زمان عند القوم.
فثبت بما ذكرنا: أن الأجسام البسيطة قبل المركبة- على الاطلاق-
المسألة الثانية فى بيان أن الأجرام الفلكية لا تقبل الخرق، ولا يجوز أن يتولد عن أجرامها شيء من المركبات
قال الشيخ: «وهى اما بسيطة من شأنها أن تؤلف منها الأجسام المركبة، واما بسيطة ليس من شانها ذلك. وكل جسم يقبل التركيب عنه، فمن شأنه أن يفارق موضعه الطبيعى بالقسر. وقد صح أن كل جسم بهذه الصفة، ففيه مبدأ حركة مستقيمة. وكل ما ليس فيه مبدأ حركة مستقيمة، فليس مبدأ للتركيب» التفسير: قد ثبت أن الأجسام الفلكية مستديرة الحركة، وثبت أن كل ما فيه مبدأ الحركة المستديرة، فانه يمتنع أن يحصل فيه مبدأ الحركة المستقيمة. وكل ما كان كذلك، فان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه. وكل ما كان كذلك، فانه لا يقبل الانخراق والتمزق. لأن ذلك لا يحصل الا بالحركة المستقيمة. وكل ما لا يقبل الانخراق، استحال أن يتألف جزء من أجزائه بجسم آخر غيره، حتى يتولد من اجتماعهما جسم من الأجسام المركبة. وذلك هو المطلوب.
ولقائل أن يقول: أنه ان ثبت لكم هذا المطلوب، الا أن مقدمات هذا الدليل انما تجرى فى الفلك المحدد. فأما سائر الأفلاك فلا. ثم انكم تحكمون بهذا الحكم على جميع الأفلاك والكواكب، فكان ذلك فاسدا.
فالحاصل: أن دليلكم خاص بالفلك المحيط المحدد وحكمكم عام فى جميع الأفلاك والكواكب. فكان ذلك فاسدا.
ج ٢، ص: ١٨٠
المسألة الثالثة فى بيان أن الأسطقسات ما هى؟
قال الشيخ: «والاسطقسات هى الأجسام الثقيلة والخفيفة، وتشترك فى أوائل المحسوسات من الكيفيات. وأوائل المحسوسات هى الملموسات. ولهذا لا يوجد فى حيز الأجسام المستقيمة الحركة جسم، الا وله كيفية ملموسة. وقد يعرى عن المطعومة والمذوقة

والشمومة، وأوائل الملموسات (هى) الحار والبارد واليابس والرطب. وما سوى ذلك.
فاما متكون عنها، أو لازم اياها. أما المتكون فمثل اللزوجة عن شدة اجتماع الرطب واليابس، وأما اللازم فمثل التخلخل الطبيعى، فانه يتبع الحار. والملامسة الطبيعية فانها تلزم الرطب والأجسام البسيطة حارة وباردة ورطبة ويابسة» التفسير: قد عرفت أن البسائط منها ما يتركب عنها غيرها، ومنها ما لا يكون كذلك. فالاسطقس هو الذي لا يتركب عن غيره، ويتركب عنه غيره، فتكون ماهيته مركبة من قيدين:
أحدهما: سلبي. وهو أنه لا يتركب عن غيره. والثاني: اضافى.
وهو أنه يتركب عنه غيره. وانما خصصوا لفظ «الاسطقس» بهذا المعنى، لأن «الاسطقس» فى لغتهم عبارة عن الأصل. والشيء انما يكون أصلا على الاطلاق، اذا لم يكن فرعا على غيره، ويكون غيره فرعا عليه.
اذا عرفت تفسير «الاسطقس» فنقول: ندعى أن «الاسطقس» للمركبات الموجودة فى هذا العالم فى هذه الأجسام الأربعة: اثنان منها ثقيلان- وهما الأرض والماء- واثنان خفيفان- وهما الهواء والنار- واعلم: أنه انما يثبت كون هذه الأربعة هى «الاسطقسات» أن لو ثبت أنها لم تتركب عن غيرها، وثبت أن مركبات هذا العالم انما تتركب عنها، فلا بد من اثبات هذين المقامين:
ج ٢، ص: ١٨١
أما المقام الأول. ف «الشيخ» لم يتكلم فيه أصلا. وزعم جمع عظيم من القدماء: أن «الاسطقس» الأول: أجزاء قابلة للقسمة الوهمية، غير قابلة للقسمة الانفكاكية، وهى فى غاية الصغر، وهى التي تسمى بالهباءات. وزعم أن هذه العناصر الأربعة انما تولدت عنها. ثم اختلفوا.
فزعم بعضهم: أن تلك الأجزاء مختلفة فى الأشكال. فالأجزاء التي بكون شكلها شكل المخروط تكون نفاذة برأسها الحاد، فيتولد من اجتماعها النار. والأجزاء التي يتكون شكلها شكل المكعب تكون غليظة، ويتولد من اجتماعها الأرض. وذكروا أشكالا أخرى للماء والهواء والأفلاك.
ومنهم من يزعم أن تلك الأجزاء اذا اختلط بها خلاء كبير، كانت تلك الأجزاء لطيفة مضطربة خفيفة، وتكون لأجل لطائفها نفاذة فى الغير، فتصير حارة، لأنه لا معنى للحرارة الا التفريق، فيتولد عنها النار. فان كان الخلاء المختلط بها أقل، يتولد عنها الهواء، ثم لا يزال تنتقص هذه الأحوال الى أن يقل اختلاط الخلاء بها جدا، فيتولد عنها جسم كثير الأجزاء جدا.
فيكون ثقيلا، لاكتناز أجزائه، فيكون ظلمانيا، لأجل أن الخلاء لا يتخللها، ويكون باردا لأجل أنها لا تقوى على الغوص والنفود. فهذان المذهبان نقلناهما فى صفات تلك الهباءات. وقد ذكرنا فيها أقاويل أخر، سوى هذين القولين. والاستقصاء فى نقلها لا يليق بالمختصرات.
وأما المقام الثاني: وهو أن أجسام العالم انما تتولد وتحدث عن امتزاج هذه الأجرام الأربعة، فكثير من القدماء نازعوا فيها. فقال «انكساغورس» : ان شيئا من الطبائع لا تحدث البتة، بل هى بأسرها موجودة. فههنا أجزاء على طبيعة الخبز، وأجزاء على طبيعة اللحم، وأجزاء على طبيعة التفاح. وكذا القول فى سائر الأجسام، الا أن تلك الأجزاء تختلط بعضها بالبعض، ولأجل ذلك الاختلاط لا تظهر تلك الطبائع فاذا انضم بعض تلك الأجزاء الى البعض، ظهر جسم كبير محسوس على تلك الطبيعة، فيظن أن اللحم والخبز قد حدث. وليس الأمر كذلك.
بل ذلك كان كامنا بسبب صغر تلك الأجزاء فلما اجتمعت ظهرت. وهؤلاء هم الذين يسمون بأصحاب الخليط التي لا نهاية لها.
ج ٢، ص: ١٨٢
وأما المذهب المختار عند «أرسطاطاليس» وعند «جالينوس» وجمهور المتأخرين من الفلاسفة والأطباء. فهو أن العناصر الأربعة لم تتولد عن غيرها، وما سواها من أجسام هذا العالم فمتولدة عنها.
أما الأطباء. فقد ذكروا فى هذا الباب طريقة اقناعية، فقالوا:
شاهدنا أن الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية متولدة عن هذه الأربعة، ولم يدل دليل على كون هذه الأربعة متولدة عن غيرها، فلا جرم قضينا بأنها هى «الاسطقسات» فنفتقر هاهنا الى بيان هذين المقامين:

أما المقام الأول. وهو قولنا: المعادن والنبات والحيوان متولدة عن اختلاط العناصر الأربعة. فالذى يدل عليه: طريقة التركيب والتحليل.

أما طريقة التركيب فهى أن أبدان الحيوان متولدة من المنى ودم الطمث.

والمنى انما يتولد من الدم، فكانت الأبدان متولدة من الدم، والدم انما يتولد من الغذاء، والغذاء اما حيوانى واما نباتى. وأما الغذاء الحيوانى فيكون البحث عن كيفية تولده، كالبحث عن تولد الحيوان الأول.

ولا يتسلسل. بل ينتهى بآخرة الى الأغذية النباتية. فالحيوان يتولد من الدم، والدم من الغذاء، والغذاء لا بد وأن ينتهى الى النبات، والنبات انما يتولد من هذه العناصر الأربعة. فانه اذا اختلط الماء بالأرض ووصل اليه الهواء الموافق وتأثير الشمس وسائر الكواكب، تولد النبات. وبهذا الطريق عرفنا أن تولد هذه الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية عن هذه الأربعة.

وأما طريقة التحليل: فهى أنا لو وضعنا قطعة من جسم حيوانى أو نباتى أو معدنى فى القرع والأنبيق، وسلطنا عليه النار، انفصل من ذلك الجسم رطوبات مائية، وانفصل عنه جسم بخارى هوائى، وبقى فى أسفل القرع جسم أرضى. وذلك يدل على أن ذلك الجسم كان متركبا من هذه الطبائع.

فهذا تقرير طريقة التركيب وطريقة التحليل. وهى الطريقة التي عول عليها جمهور الأطباء.

ج ٢، ص: ١٨٣

ولقائل أن يقول: هذه الطريقة انما تقوى وتكمل بالبحث عن أمور:

أحدها: أن نعتبر أن طريقة التركيب والتحليل هل تجرى فى الكل أم لا؟ فانا لم نشاهد أن الذهب انما يتولد فى معدنه بسبب اجتماع أجزاء العناصر، ولم تشاهد أن الذهب عند تسلط النار عليه يتحلل الى أجزاء الأجسام العنصرية. ولم نشاهد ذلك فى الياقوت. وبالجملة: فاعتبار التركيب والتحليل فى البعض لا يفيد الحكم فى الكل، الا على سبيل الظن الضعيف.

وثانيها: ان هذا الدليل لا يفى ببيان أن جسم النار «اسطقس» لهذه المركبات. وذلك لأن تولد هذه المركبات من امتزاج الأرض بالماء والهواء، انما يكمل بتأثير الشمس وسائر الكواكب. فاما أن تدل طريقة التركيب والتحليل على أن جرم النار يصير جزءا من أجزاء أبدان الحيوان والنبات والمعادن، فذاك كالمأيوس عنه. وقد بالغنا فى شرح هذه المسألة فى «الطب الكبير» الذي صنفناه.

وثالثها: أن طريقة التحليل والتركيب انما تتم باثبات المزاج وابطال قول أصحاب الخليط.

فهذا جملة الكلام فى تقرير هذه الطريقة.

وأما «أرسطاطاليس» وأتباعه فهم سلكوا فى اثبات أن «الاسطقسيات» هى هذه الأربعة طريقة أخرى. وهى التي ذكرها «الشيخ» فى هذا الكتاب. وتقريرها: أن يقال: هذه «الاسطقسات» لا بد وأن تكون موصوفة بكيفيات توجب حصول الفعل والانفعال بينها. ثم ان المشاهدة تدل على أن الأجسام البسيطة خالية عن الكيفيات المطعومة والمذوقة والمشمومة. وأما الكيفيات المنضدة، فالبسائط خالية عنها. وأما النار فسنقيم الدلالة على أنها غير ملونة، وأما كون الهواء كذلك، فذاك ظاهر.

وأما الماء أن لا يكون له لون، أو يكون له لون ضعيف. وأما الأرض.

ففى الناس من قال: الأرض الخالصة ليس لها لون. ومنهم من سلم أن لها لونا لكننا نعلم أن اللون لا يعين على الفعل والانفعال الذي يوجب حدوث الوجه.

ج ٢، ص: ١٨٤

فثبت: أن الكيفيات المحسوسة بالحواس الأربعة لا تأثير لها فى هذا الباب.

فبقى أن تكون الكيفيات التي تعين على هذا الباب، هى الكيفيات الملموسة. وهى الحرارة والمبرودة والرطوبة واليبوسة، وما سوى هذه الأربع من الكيفيات الملموسة. فهى على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما هو كيفية حادثة بالمزاج. وهى مثل اللزوجة والهبائية.

وهذه الكيفيات انما تحدث بعد حصول الامتزاج، وكلامنا فى الكيفيات، التي لأجلها يحدث المزاج.

وثانيها: كيفيات حاصلة فى البسائط. لكنها تكون تابعة لتلك الأربعة المذكورة. مثل التخلخل واللطافة، فانهما تابعان للحرارة، ومثل الانقباض والكثافة فانهما تابعان للبرودة.

وثالثها: الكيفيات المحسوسة الموجودة فى الأجرام البسيطة التي لا تكون تابعة لتلك الأربعة. وهى مثل الثقل والخفة. الا أن هاتين الكيفيتين لا يوجبان الفعل والانفعال والامتزاج، وانما يوجبان التباعد والتباين.

فثبت بهذا الشأن المبين على الاستقراء: أن الكيفيات القائمة بالاسطقسات الأول المعينة على الفعل والانفعال، ليست الا هذه الأربعة. وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. فثبت: أن الاسطقسات الأول لا بد وأن تكون حارة وباردة ورطبة ويابسة. وهو المطلوب.

***

قال الشيخ: «فاذا تركبت حصل من ذلك حار يابس.

وذلك هو النار، وخصوصا الصرف الذي هو جزء الشعلة «٢» والجزء الآخر هو الدخان، وحار رطب، وهو الهواء. فانه لولا أنه حار لما كان متخلخلا ينسل عن الماء والبرد (الذي) فى أسفله بسبب ما كان يخالطه من البخار المالئ الغالب عليه عند قرب الأرض وأقواه «٣» ، حيث ينتهى

ج ٢، ص: ١٨٥

شعاع الشمس المنعكس عن الأرض، اعنى المسخن للأرض أولا، ثم ما يجاوره عن قرب ثانيا. فاذا انقطع كان بخارا باردا. ثم هواء حارا صرفا. وأما رطوبته فلأنه أقبل الأجسام وأتركها للأشكال، وأطوعها فى الانفصال والاتصال، وبارد رطب، وهو الماء. لا شك فيه، وبارد يابس (وهو الأرض) ولا أيبس من الأرض. فاما بردها فيدلك عليه تكاثفها وثقلها»

التفسير: هذا الفصل مشتمل على مسائل:

المسألة الأولى

لما ثبت أن «الاسطقسات» لا بد وأن تكون حارة وباردة ورطبة ويابسة. فنقول: الحرارة والبرودة لا يجتمعان. والرطوبة واليبوسة أيضا لا يجتمعان. أما الحرارة فانها توجد مع اليبوسة ومع الرطوبة.

وأما البرودة فانها أيضا توجد مع اليبوسة ومع الرطوبة، فحصل بهذا الطريق أربعة تركيبات: الحار اليابس- وهو النار- والحار الرطب،- وهو الهواء- والبارد الرطب- وهو الماء- والبارد اليابس- وهو الأرض- هذا هو الكلام المشهور. وسنذكر ما هو الصحيح المختار عندنا فى هذا الكتاب، لكن بعد الفراغ من ذكر المسائل التي يجب تقديمها.

المسألة الثانية

اتفقوا على أن الهواء رطب، الا أن الرطب يذكر، ويراد به: البلة وهو عبارة عن كونه بحيث يسهل التصاقه بالغير، ويسهل أيضا انفصاله عن الغير. وبهذا المعنى يكون الماء رطبا، الا أن الهواء أرطب. ليس بهذا التفسير، فانا لا نحس هذه الحالة فى جرم الهواء، ويذكر أيضا ويراد به اللطافة وهو كونه بحيث يسهل قبوله للأشكال الغريبة، ويسهل تركه لها.

ج ٢، ص: ١٨٦

فان قالوا: الهواء رطب بهذا التفسير. نقول «٤» : ان كانت الرطوبة مفسرة بهذا التفسير كانت اليبوسة عبارة عن كون الجسم بحيث يعسر قبوله للاشكال الغريبة، ويعسر تركه لها. وهذا هو الصلابة. فلما زعموا أن النار يابسة، واليبوسة صارت مفسرة بهذا المعنى، وجب كون النار صلبة كثيفة وذلك على خلاف العقل والحس. فان النار ألطف العناصر وأرقها وأسخنها وأكثرها تخلخلا. فكيف يقال: النار الصرفة تكون صلبة جاسية كالحجارة؟

فالحاصل: أنا ان فسرنا الرطوبة بالبلة، كان العنصر الرطب هو الماء فقط، وأما الأرض والنار والهواء. فهذه الثلاثة يجب أن تكون يابسة. فأما ان فسرنا الرطوبة باللطافة. وهى سهولة قبول الأشكال، كان العنصر اليابس واحدا، وهو الأرض. وأما الثلاثة الباقية وهى الماء والهواء والنار، فانها تكون رطبة ويكون أرطبها هو النار. وعلى التقديرين جميعا، يبطل الكلام المشهور من أنه يجب أن يكون اثنان يابسين واثنان رطبين. الا اذا التزم ملتزم أن النار الخالصة البسيطة الصرفة تكون صلبة غليظة جاسية. والتزامه بعيد جدا.

المسألة الثالثة

زعموا: أن الهواء حار. فقيل: ما السبب فى أنا نجد الهواء على قلل الجبال فى غاية البرد؟ وأجابوا عنه بأن سبب برد الهواء أجزاء مائية بخارية ترتفع وتختلط بالهواء، فيبرد الهواء بسبب تلك الأبخرة. فقيل لهم: فتلك الأجزاء البخارية تكون أكثر فى الهواء الملاصق للأرض، فوجب أن يكون هذا الهواء أبرد من الهواء الذي يكون على تلل الجبال. وأجابوا عنه: بأن شعاع الشمس اذا وقع على سطح الأرض، أوجب سخونة الأرض، ثم ان سخونة الأرض توجب سخونة الهواء الملتصق بالارض.

أما الهواء العالى الذي يكون على رءوس الجبال، فان تأثير تسخين الأرض لا يصل اليه، فتبقى تلك الأجزاء البخارية المختلطة بذلك

الهواء
ج ٢، ص: ١٨٧
باردة، ولا يصل اليها تأثير الأرض المسخنة. ولهذا السبب يكون ذلك الهواء فى غاية البرد.
واعلم: أن لنا فى هذه المسألة أبحاثا دقيقة ذكرناها فى «الملخص» وفى «المباحث المشرقية» ونكتفى هاهنا من تلك الكلمات بسؤال واحد. وهو أنا نجد اليوم الذي يكثر فيه المطر ضعيف البرد، واليوم الذي لا يكون فيه شيء من المطر، بل يكون الصحو التام حاصلا فيه، قوى البرد. ولو كان سبب برد الهواء ما ذكرتم، لكان الأمر بالعكس.
أما الذي اخترته أنا فطريق آخر، وهو أنا نقول: الجسم الملاصق للفلك يجب أن يكون فى غاية السخونة بسبب قوة الحركة الفلكية، والجسم الذي يكون فى غاية البعد عن الفلك- وهو الجسم الحاصل فى المركز- يجب أن يكون فى غاية البرد، بسبب انقطاع تأثيرات الحركة الفلكية عنه، فالجسم الملاصق بمقعر للفلك يجب أن يكون أسخن الأجسام، والجسم الذي يكون فى المركز، يجب أن يكون أبرد الأجسام.
واذا عرفت هذا فنقول: السخونة موجبة للطافة، والبرودة موجبة للكثافة. ولما كان أسخن الأجسام هو الجسم الملتصق بمقعر الفلك، يجب أن يكون ألطف الأجسام هو ذلك. ولما كانت البرودة موجبة للكثافة، وجب أن يكون الجسم الحاصل فى مركز العالم أكثف الأجسام. وعلى هذا الترتيب يجب أن يكون أسخن الأجسام وألطفها هو النار. والذي (يكون) تحت النار، يجب أن يكون أقل سخونة و (أقل) لطافة من النار وهو الهواء. والذي تحت الهواء يجب أن يكون أقل سخونة ولطافة.
ومتى كان كذلك كان أكثر برودة وكثافة. وذلك هو الماء. فأما الأرض فلكونها فى غاية البعد يجب أن تكون أبرد الأجسام وأكثفها وأصلبها.
وهذا هو المختار عندى فى هذا الموضع، والاستقصاء فى تفاريع هذا الباب مذكور فى «الطب الكبير» وفى كتاب «الهدى»
ج ٢، ص: ١٨٨
المسألة الرابعة فى أحكام النار
وهى أربعة:
الحكم الأول: الطبقة العالية منها الملتصقة بمقعر الفلك، وهى النار الخالصة البسيطة واختلفوا فى أنها هل هى نار محرقة، أو هى من جنس الحرارة الغريزية؟ وقول من يقول: الطبيعة النارية لما كانت خالية عن المعاوق، وجب أن تفيد أقصى الغايات فى السخونة: ليس بشيء. لأنه ثبت أن الحرارة الفاترة المعتدلة مخالفة بالماهية للحرارة القوية المحرقة، فلعل طبيعة تلك النار موجبة لأحد النوعين، وليس لها صلاحية ايجاب النوع الثاني.
الحكم الثاني: النار البسيطة الخالصة، ليس لها لون. بدليل:
أن النار فى أصل الشعلة أقوى مع أن ذلك الأصل يرى كالخلاء، ولأن التنور اذا كثر الايقاد فيه، ضعف لون النار، لأن الملون يحجب ما وراءه عن الابصار. فلو كانت النار ملونة، لوجب أن تحجب الأبصار عن ادراك الكواكب.
الحكم الثالث: قال بعضهم: كرة النار ليست كرة تامة. لأن الحركة الفلكية عند القرب من القطبين ضعيفة رطبة، والحركة الضعيفة البطيئة لا توجب المسخونة الشديدة.
والحكم الرابع: ان تحت تلك الطبقة العالية من النار، طبقة أخرى من النار. وهى نار مخلوطة بالأدخنة التي تتصاعد من الأرض اليها. ولولا وصول هذه المواد الأرضية اليها، ما حصلت الشهب.
***
ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب:
أما قوله: «اذا تركبت حصل من ذلك حار يابس. وذلك هو النار» فالمراد منه: ظاهر. وأما قوله «وخصوصا الصرف الذي هو جزء
ج ٢، ص: ١٨٩
من الشعلة، والجزء الآخر هو الدخان» فالمراد منه: أن النار المحسوسة عندنا ليست نارا خالصة، بل جزء من الشعلة هو النار. وأما الدخان فانه أجزاء أرضية مختلطة بالنار. وأما قوله «وحار رطب وهو الهواء، فانه لولا أنه حار لما كان متخلخلا ينسل عن الماء» فالمراد منه: ذكر الدليل على أن الهواء حار، وتقريره: انه لا شك أن الهواء رطب بمعنى كونه قابلا للاشكال الغريبة وتاركا لها بسهولة، فهو ان

كان باردا كان مساويا للماء فى الرطوبة والبرودة، فوجب أن يكون مساويا له فى تمام الماهية، ولو كان كذلك لما انفصل بالطبع عن الماء، ولما تصاعد عنه. وحين رأينا الهواء بالطبع متصلا عن الماء، علمنا أنه لا يماثله فى تمام الماهية، وانما تحصل هذه المخالفة لو كان الهواء حارا بالطبع. وأما قوله «والبرد الذي فى أسفله، فهو بسبب ما يخالطه من البخار المائى الغالب عليه عند قرب الأرض» فالمراد منه: جواب السؤال الذي ذكرناه، وهو أن يقال: لو كان الهواء حارا بالطبع فما السبب فى احباسنا الهواء البارد؟ وأجاب عنه: بأن هذا البرد انما كان بسبب أنه يختلط بالهواء، الأبخرة التي تصعد من الأرض الى الهواء، وتختلط به. أما قوله «وأقواه حيث ينتهى شعاع الشمس المنعكس عن الأرض. أعنى: المسخن للأرض أولا ثم ما يحاوره عن قرب ثانيا» فالمراد منه: أن غاية برد الهواء انما يكون فى الهواء البعيد عن الأرض، بعدا يصل اليه تأثير الأرض التي تسخن بسبب استقرار الاشعة عليها. فاذا سخنت الأرض أوجبت سخونة الهواء الملتصق بها، الا أن تأثير هذا التسخين انما يصل الى الهواء الذي يكون بقرب الأرض.

فأما الهواء الذي يكون فى غاية البعد من الأرض، فانه لا يصل اليه تأثير الأرض، فلا جرم يبقى فى غاية البرد بسبب تصاعد الأبخرة اليه.

وأما قوله «ثم هواء حارا صرفا» فاعلم: أن حاصل هذا الكلام يرجع الى أن الهواء ثلاث طبقات:

إحداها: الهواء الملتصق بالأرض.

ثانيا: الهواء الذي يبعد عن الأرض. لكن تتصاعد اليه الأبخرة

ج ٢، ص: ١٩٠

الكثيرة. وهذه الطبقة فى غاية البرد، وهى المسماة بكرة الزمهرير.

وثالثها: الطبقة التي هى أعلى طبقات الهواء. وهى حارة بسبب الطبيعة الهوائية الموجبة للسخونة.

وأما قوله: «وأما رطوبته فانه أقبل الأجسام وأتركها للاشكال، وأطوعها فى الاتصال والانفصال» فالمراد: أن الهواء رطب، بمعنى كونه سهل القبول للأشكال الغريبة، يسهل الترك لها. وأما قوله: «وبارد رطب. وهو الماء» فظاهر «٥» لا شك فيه. وأما قوله: «فبارد يابس (وهو الأرض) ولا أيبس من الأرض. وأما بردها. فيدلك عليه:

كثافتها وثقلها» فالمراد: أن الأرض يابسة باردة. أما كونها يابسة فظاهر. وأما كونها باردة، فقد احتج عليه بما فيها من الكثافة، وبما فيها من الثقل.

ولقائل أن يقول: لما سلمتم أن الكثافة تدل على البرد، فالنار يجب أن لا تكون كثيفة أصلا، بل تكون فى غاية اللطافة. ولو كانت الرطوبة عبارة عن سهولة قبول الأشكال الغريبة وسهولة تركها، وجب أن تكون النار أرطب الأجسام. وأنت لا تقول بذلك.

قال الشيخ: «ومكان الحار فوق مكان (البارد. ومكان الأبرد دون مكان) «٦» الأقل بردا، والايبس فى التأثير «٧» أشد إفراطا. أعنى:

أن البارد اليابس «٨» أثقل، والحار اليابس أخف» التفسير: النار والهواء حاران، والأرض والماء باردان. ومكان النار والهواء فوق مكان الأرض والماء. وذلك يدل على أن مكان الحار موق مكان البارد. وأيضا: فقد ذكرنا أن المقتضى للحرارة هو الحركة الفلكية. وكل ما كان أقرب الى الفلك، كان أولى بالحرارة، وكل ما كان أبعد منه كان أولى بالبرودة. وذلك يقتضى أن يكون مكان الحار فوق

ج ٢، ص: ١٩١

مكان البارد. وأما قوله: «ومكان الأبرد دون مكان الأقل بردا» فاعلم:

أن هذا هو الحق الذي لا محيد عنه، لأنه لما كان الموجب للفوقانية هو الحرارة، والموجب للتحتانية هو البرودة، وجب أن تكون الأجسام العنصرية: ما كان تحت الكل. وذلك يقتضى أن تكون الأرض أبرد من الماء. وهذا هو الحق عندنا. الا أن المشهور من كلام «الشيخ» أن الماء أبرد من الأرض. ولعله رجع عن ذلك المشهور فى هذا الكتاب.

فان قوله «مكان الأبرد دون مكان الأقل بردا» كالصريح فى أن الابرد يجب أن يكون دون الكل، وأن يكون الأقل بردا فوقه. وأما قوله: «الايبس فى التأثير أشد افراطا» فالمراد منه: ظاهر. وذلك لأن أحد اليابسين- وهو النار- فوق كل العناصر، واليابس الثاني- وهو الأرض- تحت كل العناصر. وذلك هو المطلوب.

ج ٢، ص: ١٩٣
الفصل الحادى عشر فى الآثار العلوية وهو مرتب على ثلاثة أقسام:
القسم الأول. وفيه مسائل:
المسألة الأولى فى بيان أن الأجرام الكوكبية مؤثرة فى هذا العالم
قال الشيخ: «وهذه الاسطقسات منفعلة بحسب تفعيل المؤثرات السماوية. والمؤثر الظاهر فيها هو الشمس والقمر، وخصوصا فيما هو رطب، فتزيده رطوبة وتخلخلا بزيادته. ولذلك «١» المد مع التبدر والأدمغة، وينضج الفواكه والثمار. وأما الكواكب الأخر فافعالها حقة لكنها خفية لا يطلع عليها فى بادئ النظر» التفسير: نشاهد أحوال العالم السفلى تختلف بحسب اختلاف الشمس والقمر، وسائر الكواكب، فوجب أن تكون أحوال العالم معللة بأحوال هذه النيرات. وأما المقام الأول فنقول: ان أحوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف أحوال الشمس. والكلام فيه قد استقصيناه فى المقالة الأولى من «السر المكتوم «٢» » وأظهر تلك الوجوه: أن بسبب
ج ٢، ص: ١٩٤
قربها وبعدها من سمت الرأس، تحصل الفصول الأربعة، وبسبب اختلاف الفصول الأربعة، تختلف أحوال هذا العالم.
أما أن أحوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف أحوال القمر، فقد ذكر «الشيخ» هاهنا أمورا ثلاثة:
أولها: اختلاف أحوال المد والجزر فى البحار، بسبب اختلاف أحوال القمر، وزيادة نوره.
وثانيها: زيادة الأدمغة عند ازدياد نوره، وانتقاصها عند انتقاص نور القمر.
وثالثها: اختلاف أحوال الثمار بسبب اختلاف أحواله. وأما أن أحوال هذا العالم تختلف بسبب اختلاف أحوال سائر الكواكب، فاثبات هذا المطلوب يستدعى مزيد تدقيق. والاستقصاء فيه مذكور فى «السر المكتوم» الا أن هاهنا نذكر نكتا لطيفة:
أولها: ان الشمس حيث ما تكون فى البروج الصيفية، لو قارنها كوكب حار المزاج، قوى الحر فى الهواء جدا، ولو قارنها كوكب بارد المزاج، ضعف الحر فى الهواء جدا. ولهذا السبب قد يكون صيف فى غاية الحر، وصيف آخر ناقص الحر. وذلك يدل على هذا المطلوب.
وثانيا: ان هذه الكواكب نيرة، ولا شك أن الاضاءة والانارة يوجبان السخونة. ولولا تأثير أضوائها فى الليالى، والا لكانت الظلمة خالصة.
وثالثها: اعتبار الأحوال النجومية تدل على ذلك. فثبت: أن أحوال هذا العالم تختلف باختلاف أحوال النيرات الفلكية. واذا ثبت هذا وجب أن يكون بها ولأجلها. أما لأن الدوران يفيد الظن، أو للكلام الفلسفى المشهور. وهو أن الفيض العام لا يتخصص الا لأجل تخصيص القوابل. وتخصيص القوابل لا يكون الا بسبب الحركة الدائمة الدورية.
وتمام تقرير هذا الوجه مشهور فى «الحكمة» «٣» ومذكور بالاستقصاء فى «السر المكتوم»
ج ٢، ص: ١٩٥
المسألة الثانية فى بيان حقيقة البخار والدخان
قال الشيخ: «الشمس اذا أشرقت على صفحة الأرض حللت وصعدت، فالمتحلل الرطب بخار، والمتحلل اليابس دخان» التفسير: ان شعاع الشمس اذا وقع على سطح الأرض، ترتفع عنها أجزاء رطبة وأجزاء يابسة. أما الرطبة فهى البخار. وأما اليابسة فهى الدخان.
واختلف الناس فى حقيقة البخار والدخان.
فذكر «أبو الخير الحسن بن سوار» فى أول الكتاب الذي صنفه فى الهالة وقوس قزح: أن كل واحد من هذه «الاسطقسات» يستحيل الى الآخر، وأن ذلك المستحيل يكون فى حالة استحالته شيئا تاليا غير ما منه استحال، وسوى ما اليه يستحيل. وهو الذي سموه بخارا.
وهذا الكلام تصريح بأن البخار شىء غير الماء وغير الهواء. وذلك باطل قطعا. فان «٤» البخار أجزاء مائية صغيرة مختلطة بأجزاء هوائية صغيرة، بحيث لا يتميز فى الحس شىء من أحد العنصرين عن شىء من الثاني. ولأجل صغر الأجزاء لا يقوى الحس على التمييز، فيرى كأنه شىء آخر مخالفا للماء والهواء، مع أنه فى نفسه ليس الا الماء والهواء.
المسألة الثالثة فى بيان كيفية المطر والثلج والبرد
قال الشيخ: «فاذا تصاعدا صعد اليابس ودنا «٥» الرطب، فيبرد «٦» فى الحيز البارد من الجو فيقطر مطرا بعد ما انعقد
ج ٢، ص: ١٩٦

غيما أو ثلجا، ان جمد السحاب. وهو سحاب أو انضغط البرد الى باطن السحاب، منحصرا عن حر مستولى على ظاهره، كما فى الربيع والخريف، جمد المطر بردا» التفسير: البخار الصاعد أن كان قليلا وحصل فى الهواء من الجو ما يحلله، لم يحدث منه السحاب. أما أن كان كبيرا، أو أن قل لكنه لم يوجد المحلل، فاما أن يبلغ فى صعوده الى الطبقة الباردة من الهواء، أو لا يبلغ. فان بلغ فاما أن يكون البرد هناك قويا أو لا يكون.

فان لم يقو البرد تكاثف ذلك البخار بسبب ذلك القدر من البرد، واجتمع ونقاطر. فالبخار المجتمع هو السحاب، والمتقاطر هو المطر. وأما ان كان البرد شديدا، فاما أن يقبل البرد الى أجزاء السحاب قبل اجتماعها أو بعد اجتماعها. فان كان الأول انعقدت تلك الأجزاء الصغار، وانضم البعض الى البعض ويكون ذلك ثلجا. وان كان الثاني- وهو أن يصل البرد اليها بعد اجتماعها وصيرورتها قطرات كبارا- كان النازل بردا.

واعلم: أن السبب فى اختصاص نزول البرد بالربيع والخريف: هو أن حرارة الهواء تستولى على ظاهر السحاب، فتختفى البرودة فى باطنه. وحينئذ يقوى البرد والجمود.

القسم الثاني من هذا الفصل فى الكلام فى الآثار التي تظهر فى الجو العالى مثل الهالة وقوس قزح وأشباهها

قال الشيخ: «وربما قام الهواء الرطب المائى، كالمرآة.

للنيرات على حسب المسامتات، فلاحت خيالات تسمى قوس قزح، وشمسيات ونيازك» التفسير اعلم: أن الكلام فى هذا الباب لا يتلخص الا بتقديم مسائل:

ج ٢، ص: ١٩٧

المسألة الأولى فى أن الهالة والقوس خيالات

المذهب الصحيح: أنهما من باب الخيالات. ولا وجود لهما فى نفس الأمر. واعلم: أن الخيال هو أن ترى صورة شيء مع صورة المرآة. ويظن أن تلك الصورة حاصلة فى المرآة، مع أنه لا يكون الأمر كذلك. واعلم: أن اثبات الهالة والقوس من باب الخيالات، مبنى على مقدمات:

المقدمة الأولى فى بيان (أن) الصور المرئية فى المرآة ليس انطباعها فى تلك المرآة

ويدل عليه وجوه:

الأول: لو كان لها انطباع فى المرآة، لكان موضع ذلك الانطباع جزءا معينا من المرآة، فوجب أن يرى جميع الناظرين تلك الصورة فى ذلك الجزء المعين من المرآة، لكنه ليس كذلك، فانك ترى صورة الشخص والشجرة فى المرآة ينتقل مكانها من الماء مع انتقالك.

الثاني: انا نرى نصف العالم فى المرآة، وانطباع الصورة العظيمة فى المحل الصغير محال.

الثالث: هذه الصورة لو انطبعت فى المرآة، لكانت اما أن تنطبع فى سطح المرآة أو فى عمقها. والأول باطل. لأنا لا نرى هذه الصورة مرتسمة فى سطح المرآة، بل نراها فى داخلها وفى عمقها، حتى انك اذا قربت من المرآة ترى أن تلك الصورة قريبة منك، واذا بعدت منها رأيت تلك الصورة قد بعدت منك. وكل ذلك يدل على أن هذه الصورة غير مرتسمة فى سطح المرآة. والثاني أيضا باطل. لأن عمق المرآة كثيف كدر مظلم، فكيف ترتسم فيه هذه الصورة؟

ج ٢، ص: ١٩٨

الرابع: ان سطح المرآة له لون. فلو ارتسم فيه شبح المرئى، لحصل لونه فيه، فوجب أن يرى ذلك الشبح على لون ممتزج من هذين اللونين. ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك. فانا نرى المرء فى المرآة على لونه الذي هو عليه.

فثبت بهذه الوجوه الأربعة: أن الصورة المرئية فى المرآة، غير مرتسمة فيها.

المقدمة الثانية فى ابطال قول من يقول: أن الانسان انما يرى وجهه فى المرآة، لأن شعاع عين الانسان اذا وصل الى المرآة، صارت المرآة قريبة، الا أن سطح المرآة لما كان أملس انعكس الشعاع منه الى الوجه. وحينئذ يصير الوجه مرئيا بهذا السبب

والذي يدل على فساد هذا القول وجوه:

الأول: انه لو كان الأمر كذلك، لوجب أن يحصل هذا الانعكاس عن جميع الأجسام. وذلك لأن الجسم اما أن يكون سطحه أملس أو خشنا. فان كان أملس وجب أن ينعكس الشعاع عنه، كما فى المرآة، وان كان خشنا، فسبب الخشونة ليس الا سطوحا صغيرة

اتصلت بعضها بالبعض على الزوايا. ولا بد فى كل زاوية من سطح ليست فيه زاوية، فيكون أملس، والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية، وانتهت قسمة السطوح الى أجزاء لا تتجزأ. وكلاهما محال. فثبت: أن كل سطح خشن فهو مؤلف من سطوح ملس، فيجب أن يحصل عن كل سطح منها عكس.

لا يقال: لم لا يجوز أن يقال: الشرط فى كون السطح بحيث ينعكس عنه الشعاع أن يكون سطحا كبيرا؟

وأيضا: فالسطوح المختلفة الوضع ينعكس عنها الشعاع الى جهات شتى. فيتفرق ذلك الشعاع فحينئذ لا يحصل عنها الابصار.

لأنا نجيب عن الأول: بأن الخطوط الشعاعية التي تخرج من العين

ج ٢، ص: ١٩٩

تكون فى غاية الدقة، ويكون طرف كل خط منها فى غاية الصغر. واذا وقعت أطراف هذه الخطوط الشعاعية على الزجاج المدقوق، لا دقا ناعما، بل دقا الى أجزاء كثيرة، فحينئذ يكون طرف كل واحد من تلك الخطوط الشعاعية أصغر كثيرا من كل واحد من سطوح هذه الأجزاء الزجاجية المدقوقة، لا دقا ناعما، فكان يجب أن تنعكس هذه الخطوط الشعاعية عن تلك السطوح. وحيث يكون الأمر كذلك، علمنا فساد قوله.

وعن الثاني: انا اذا نظرنا الى الماء، فربما رأينا نصف العالم فيه، واذا دخلنا بيتا ضيقا ونظرنا الى الجدار انعكس الشعاع من ذلك الجدار الى سائر جوانب هذا البيت الصغير. فالتفرق الحاصل فى شعاع العين هاهنا، أقل من التفرق الحاصل فى شعاع العين، عند ما نظرنا الى الماء ورأينا نصف العالم. واذا كان ذلك التفرق الكثير فى شعاع العين لم يصر فى الابصار، فالتفرق الحاصل فى شعاع العين عند كون الانسان فى البيت الصغير، أولى أن لا يمنع من الابصار.

فثبت: سقوط العذرين المذكورين.

الالزام الثاني: ان الشعاع اذا خرج من العين واتصل بالمرآة وانعكس عنها الى الوجه، فاما أن تكون مفارقة الشعاع المنعكس لا توجب انسلاخ صورة المحسوس عن الشعاع، أو توجب. فان كانت لا توجب، فكيف لا يرى ما أعرضنا عنه وفارقه الشعاع عنه. واذا كانت المفارقة توجب انسلاخ تلك الصورة، فكيف ترى المرآة والصورة معا فى الوقت الواحد؟

فان قالوا: الشعاع القائم على المرآة يقتضى رؤية المرآة، والشعاع الآخر الذي انعكس من المرآة الى الوجه يقتضى رؤية الوجه.

نقول: فعلى هذا التقدير قد اختص بكل واحد من المبصرين شعاع على حدة، فوجب أن لا يريا معا، كما أن الشعاع الواقع على «زيد» غير الشعاع الواقع على «عمرو» ومن فتح واحدة من عينيه لا يوجب أن يتخيل المرئى من «زيد» مخالطا للمرئى من «عمرو» الالزام الثالث: انا قد نرى فى المرآة شبح شيء، فنراه أيضا بنفسه. وهذا انما يحصل على قولهم، لأجل انه اتصل به خطان من

ج ٢، ص: ٢٠٠

الشعاع. أحدهما: صار اليه الاستقامة. والثاني: بالانعكاس من المرآة. الا أنا نقول: فهذان الخطان الشعاعيان قد اتصلا بالمبصر الواحد. والشعاعان كل ما كان اجتماعهما وتركبهما على المبصر الواحد أشد، كان الادراك به أكمل وأبعد عن الغلط، وكان يجب أن يحصل الادراك على الوجه الواحد فقط. وما لم يكن كذلك، علمنا فساد قولهم.

المقدمة الثالثة فى انكار القول بالشعاع

اعلم: أن الحكيم «أرسطاطاليس» وأصحابه ينكرون القول بالشعاع، وأقاموا الدلائل المذكورة على فساد القول بانطباع الصورة فى المرآة، وحينئذ. احتاجوا الى أن يذكروا وجها ثالثا مغايرا لهذين الوجهين، فقالوا: الجسم اذا كان ملونا وكان مضيئا، ثم قابل البصر السليم وحصل بينهما هواء شفاف، فانه يحدث ذلك الشبح فى العين، من غير أن يكون ذلك الشيء منفصل من المرئى، ويسرى فى الهواء الشفاف، ويصل الى البصر، بل يحدث ذلك الشبح فى العين ابتداء عند حصول هذه الشرائط. قالوا: وهذه الأفعال الطبيعية التي لا يحتاج فيها الى مماسة بين الفاعل والمنفعل، بل يكفى فيها مجرد المحاذاة.

واذا عرفت هذا فنقول: اذا اتفق أن كان الجسم ذا شبح صقيلا، تأدى الى العين صورة جسم آخر، نسبته من الصقيل، نسبة الصقيل من العين. لا بأن يقبل الصقيل صورة ذلك الجسم، بل يكون بادى صورته سببا لتأدى صورة ما تكون منه فى العين على النسبة المخصوصة المذكورة، وليس فى هذا المذهب الا أن يقال: كيف يرى ما لا يقابل ولا ينطبع صورته فى المقابل؟ وهذا ليس فيه الا

التعجب والندرة، ولم يقم على امتناعه حجة ولا برهان.

واذا عرفت هذا فنقول: الأحكام التي نحن فى اعتبارها لا تختلف، سواء قلنا: ان رؤية الشيء فى المرآة بسبب خروج الشعاع من العين الى
ج ٢، ص: ٢٠١
المرآة، أو قلنا على هذا الوجه الذي ذكرناه ولخصناه، واذا كان كذلك فلا بأس بأن يذكر انعكاس الخطوط الشعاعية ليكون التفهيم أتم وأكمل.

***

واذا عرفت هذه المقدمات، فنقول: الهالة والقوس كل واحد منهما جيلا. وقال قوم: انه أمر حقيقى. ثم قال «ثاوفرطوس» ان شعاع القمر اذا وقع على السحاب كان شبيها بحجر يلقى فى الماء فيحدث هناك موج مستدير، مركزه الوسط المسقط، وذلك الوسط قد يكون كالمظلم لأنه يتخلل الغيم بسبب قوة شعاع القمر، فيبقى الهواء شفافا، فلا يرى بل يتخيل الشيء كالمظلم.

وأعلم: أن هذا القول باطل. ويدل عليه وجهان:

الأول: انه لو كان الأمر كما قالوه، لكانت الهالة لها موضع معين من السحاب، لكن ليس الأمر كذلك، فانه يراها الذين تختلف مقاماتهم فى مواضع مختلفة من السحاب.

الثاني: ان جرم القمر أعظم من جرم السحاب بكثير، فمن المحال أن يختص ضوء القمر بجزء معين من السحاب. فثبت بما ذكرنا: أن الهالة والقوس لا حقيقة لهما، بل هما من باب الخيالات.

المسألة الثانية فى تحقيق الكلام فى الهالة

المشهور: أن الهالة انما تخيل بسبب انعكاس البصر عن الغمام الى جرم القمر. قالوا: ويجب أن يكون ذلك الغمام موصوفا بشرائط:

أحدها: أن يكون صقيلا. وانما اعتبرنا هذا الشرط، لأجل أن ينعكس البصر عنه.

وثانيها: أن يكون أجزاء صغيرة غير متصلة. وانما اعتبرنا ذلك، لأن المرآة اذا كانت فى غاية الصغر، فانها تقبل اللون ولا تقبل الشكل واذا كبرت تلك الأجزاء أدت لون الغير، ولم تؤد شكله.
ج ٢، ص: ٢٠٢

وثالثها: استقرار تلك الأجزاء على لون البياض. والسبب فيه:

انها لو كانت مختلفة الألوان لكان المحسوس لونا ممتزجا من لون المرئى ومن لون المرآة، وعلى هذا التقدير فانه لا يحصل الاحساس باللون الخالص الحاصل للمرئى.

ورابعها: أن لا تكون تلك الأجزاء مختلفة فى الوضع. والسبب فى اعتبار هذا الشرط: أن تكون الخطوط التي بين البصر والغمام كلها متساوية (والتي تنعكس من هذه الخطوط أن النير، كلها متساوية) «٧» لأنه اذا كان الغمام بهذا الوصف، وكان النير فوقه، وكان البصر تحته، حدث عند ذلك مخروطان كل واحد منهما متساوى الأضلاع والزوايا.

رأس أحدهما البصر، ورأس الآخر النير، وقاعدتهما الغمام. وتكون هذه القاعدة مستديرة. وبيانه: أنا اذا تصورنا خطا خارجا من نقطة البصر الى النير على الاستقامة، ثم فرضنا أنه قد خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام، ثم ان كل واحد منها انعكس الى النير، فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية، قواعدها كلها واحدة. وهى الخط المستقيم الذي تصورناه خارجا من البصر الى النير، وأضلاعها هى الخطوط التي من البصر الى الغمام، والتي من الغمام الى النير. وهذه الخطوط متساوية- وأعنى الخطوط التي من البصر الى الغمام مساو بعضها بالبعض، والتي من الغمام الى النير مساو بعضها لبعض- واذا كان كذلك، كان الخط المار برءوس المثلثات التي عند الغمام يكون دائرة اضطرارا، وعلى هذه الجهة تكون الهالة دائرة.

هذا هو تقرير القول المشهور فى الهالة:

وعندى فيه احتمال آخر: وهو أنه اذا كان تحت القمر غيم رقيق لطيف، فاذا نظر الانسان الى جرم القمر وأحس بضوئه اللامع القوى، عرض للبصر أن لا يحس بذلك الغيم الذي هو متوسط بين القمر والبصر، لأن من شأن الحس أنه اذا انفصل عن المحسوس القوى، ألا يحس
ج ٢، ص: ٢٠٣

فى ذلك الوقت المحسوس الضعيف، فاذا حصل الاحساس بقرص القمر وبضوئه اللامع، امتنع أن يحس بذلك الغيم المتوسط، واذا لم يحس بذلك الغيم رؤى ذلك الموضع كالروزنة النافذه الى جرم القمر، ورءاها كالسواد المظلم. وأما الغيم الذي لا يكون متوسطا بين البصر وبين جرم القمر، فالبصر يحس به كالدائرة المحيطة بجرم القمر، لأن البصر لا يحس وراء ذلك الغيم المحسوس محسوسا آخر أقوى ضوءا منه. فلا جرم يحس بذلك الغيم. ثم ان الضوء اذا وقع على البخار اللطيف الرقيق، فانه يحس بالبياض. ولهذا السبب يحس بذلك الغيم، كأنه دائرة بيضاء تحيط نجوم القمر. وهذا الوجه ظاهر الاحتمال فى أمر الهالة.

المسألة الثالثة فى القوس

اذا وجد فى خلاف جهة الشمس أجزاء مائية شفافة صافية، وحصل وراءها جسم كثيف، اما جبل أو سحاب مظلم، ثم كانت الشمس من الجانب الآخر من الأفق أو قريبا منه، فاذا أدير الانسان عن الشمس ونظر الى ذلك الهواء الوشى. فكل واحد من أجزاء ذلك الهواء الوشى صقيل، ويكون كل واحد منها فى وضعها بحيث ينعكس شعاع البصر عنها الى الشمس، وكل واحد من تلك الأجزاء فى غاية الصغر، فلا يؤدى الشكل بل يؤدى الضوء، ويكون ذلك اللون مركبا من لون المرآة وضوء الشمس.

والسبب فى استدارة هذا القوس: أن الأجزاء التي ينعكس عنها شعاع البصر، وقعت بحيث أنا لو جعلنا الشمس مركز دائرة لكان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الأرض، ثم يمر على تلك الأجزاء، فان كانت الشمس على الأفق، كان الخط المار بالناظر، والنير، على بسيط الأفق.- وهو المحور- وحينئذ يكون بسيط الأفق يقسم المنطقة بنصفين، وترى القوس نصف دائرة، وكلما كان الارتفاع أكثر، كانت القوس أصغر.

ج ٢، ص: ٢٠٤

المسألة الرابعة فى الشميسات

يجب البحث عن أسبابها القابلة والفاعلة.

أما الأسباب القابلة: فثلاثة أحدها: أن يحصل بقرب الشمس غيم كثيف صقيل، فيقبل فى ذاته ضوء الشمس، كما أن جرم القمر فى ذاته يقبل ضوء الشمس.

وثانيها: أن لا يقبل ذلك الغيم ضوء الشمس فى ذاته، ولكنه يؤدى خيال الشمس، لأن المرآة الكبيرة كما تؤدى اللون، فقد تؤدى الشكل أيضا.

وثالثها: ان البخار اللزج (اذا صعد «٨») الصاعد وتشكل بشكل الاستدارة فى الهواء، على ما هو طبيعة الأجسام الرطبة، وبلغ فى صعوده الى كرة النار، اشتعلت النار فيه. وهو مستدير الشكل.

فلا جرم كان شكله كشكل الشمس.

واعلم: أنه ربما كانت تلك المادة كثيفة فبقيت أياما وليالى بل شهورا. وربما وصل الى الموضع الذي يتحرك بتبعية الفلك. فهو أيضا يتحرك باستدارة ويحصل له طلوع وغروب. ولهذا الجسم لا بد وأن يكون العنصران الخفيفان غالبين فيه على الثقيلين، والألم يبق فى الهواء مدة مديدة. ولا بد وأن يكون الامتزاج الذي بين أجزائها محكما جدا، والا لم يبق مدة مديدة.

وأما الأسباب الفاعلة: فهى اتصالات فلكية أو قوى روحانية،

ج ٢، ص: ٢٠٥

اذ أنه- سبحانه- يخلقها ابتداء «٩» . وهو الأصح. لما ثبت أنه- سبحانه وتعالى- فاعل مختار.

المسألة الخامسة فى النيازك

انها خيالات شبيهة بقوس قزح فى لونها، الا أنها تكون فى جنبه الشمس، يمنة ويسرة فقط. وسبب استقامتها فى الحس أمران:

الأول: انها ربما كانت قطعا صغارا من دوائر كبار، فلا جرم رؤيت مستقيمة.

الثاني: ان مقام الناظر بحيث يرى المحدب مستقيما.

واعلم: أن هذه النيازك قل ما توجد عند كون الشمس فى نصف النهار، بل توجد عند الغروب والطلوع، لأن الشمس فى ذلك الوقت تحلل السحاب الدقيق فى الأكثر.

فهذا تمام القول فى هذه المباحث.

ولنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب.
أما قوله «وربما قام الهواء الرطب المائى كالمرآة للنيران على المسامتات» فاعلم: أنا بينا أن هذه الأجزاء البخارية الرطبة، كيف ينبغى أن تكون حتى تكون كالمرآة لهذه النيرات؟
ج ٢، ص: ٢٠٦
وقوله «على حسب المسامتات» فالمراد منه: المسامتة المعتبرة فى تخيل الهالة، بخلاف المسامتة المعتبرة فى تخيل القوس. فان المسامتة المعتبرة فى تخيل الهالة مشروطة بكون الغمام متوسطا بين البصر وبين المبصر. وأما المسامتة المعتبرة فى تخيل القوس، فهى مشروطة بكون البصر متوسطا بين المرآة وبين المرئى.
فظهر أن هذه المسامتة بخلاف تلك المسامتة.
أما قوله «فلاحت خيالات تسمى قوس قزح وشمات ونيازك» فقد ذكرنا أن هذه الأشياء ليست موجودات حقيقية، بل هى خيالات.
وفسرنا المراد من كونها خيالات.
***
قال الشيخ: «واذا انتهى المتصعد الى حيز النار، اشتعلت فيه نار ثاقبة «١٠» الاشتعال، فان تلطف بسرعة واستحال نارا، شف فرؤى كالمنطفئ، وانما هو يستحيل نارا، والنار الصرفة لا لون لها.
تأمل أصول الشعل حيث كانت النار قوية، ترى مثل الخلاء ينفذ فيه البصر، فان لم يتحلل بسرعة وبقى، كان من ذلك الكواكب: ذوات الأذناب والذوائب والشهب فان استجمر ولم يشتعل رؤيت علامات حمر، هائلة فى الجو، فان كان مستفحمة رؤيت كالهوات والكواكب الغائرة المظلمة، واقفة حذاء جزء من السماء» التفسير: المادة الدخانية اللزجة الدهنية، اذا ارتفعت ووصلت الى كرة النار، اشتعلت. فان كانت المادة لطيفة اشتعلت سريعة، وانقلبت نارا صرفة، وحينئذ يصير كالمنطفئ. وذلك لأن النار الصرفة لا لون لها.
واحتج «الشيخ» على ذلك بأنا نرى أصول الشعل كأنها خلاء صرف، مع العلم الضرورى بأن معدن قوة النار ومنبعها ليس الا هناك،
ج ٢، ص: ٢٠٧
وأما ان كانت تلك المادة كثيفة، فاما أن يبقى الاشتعال فيها أو لا يبقى، فان بقى الاشتعال فيها، رؤيت تلك المادة كالنار المشتعلة، فحدث منه الكواكب ذوات الأذناب والذوائب والشهب. وأما ان كان لا يبقى الاشتعال فيها بل بقيت تلك المادة كالجمرة، رؤيت علامات هائلة فى الجو، وربما كانت المادة غليظة جدا، فاذا انطفا الاشتعال بقيت تلك المادة كالجمرة المنطفئة، فرؤيت كالهوات والكوات واقعة حذاء جزء من السماء.
***
قال الشيخ: «واذا برد الدخان فى الجو، قبل الانتهاء الى حيز الاشتعال، هبط ريحا» التفسير: السبب الأكثرى فى تولد الرياح: أن الأدخنة اذا تصاعدت فعند وصولها الى الطبقة الباردة، أما ان يكسر حرها برد ذلك الهواء، وحينئذ تثقل تلك الأدخنة وتنزل، فيحصل من نزولها تموج فى الهواء، فيحدث الريح. واما أن تبقى على حرارتها وحينئذ لا بد وأن يتصاعد الى أن يصل الى كرة النار المتحركة بحركة الفلك، وحينئذ لا يقوى على الصعود لأن الحركة الدورية القوية التي للنار، تمنع هذه الأدخنة عن الصعود، وحينئذ ترجع هابطة ويحدث الريح.
وهذا الذي ذكرناه هو السبب المادى. وأما السبب الفاعل:
فهو الله- سبحانه وتعالى- ابتداء، أو بعض القوى الروحانية والاتصالات الفلكية.
القسم الثالث من هذا الفصل (فى) الكلام فى الأمور التي تحدث على وجه الأرض
قال الشيخ: «وهذه الأبخرة والأدخنة اذا احتبست فى الأرض ولم تتحلل، حدث منها أمور. أما الأبخرة فتنفجر عيونا، وأما
ج ٢، ص: ٢٠٨
الادخنة فهى اذا لم تنسل فى المسام والمنافذ، زلزلت الأرض، فربما خسفت، وربما خلصت نارا مشتعلة لشدة الحركة جارية مجرى الريح المحتبسة فى السحاب، فانها يحدث لشدة حركتها صوت الرعد، وتنفصل مشتعلة برقا أو صاعقة، ان كانت غليظة كبيرة» التفسير: الابخرة والادخنة المتولدة تحت الارض، اما أن تكون كثيرة قوية، أو لا تكون كذلك، أما الأول. فنقول: ان تولد تحت الأرض بخار، كان ذلك البخار موصوفا بصفات ثلاث- وحينئذ (تكون قد) حدثت العيون السيالة- أحدها: كون تلك الأبخرة كثيرة.
وثانيها: كونها قوية على تفجير الارض.
وثالثها: كونها بحيث يستشبع كل جزء منها جزءا آخر. ومن المعلوم:

أنه متى تولدت الأبخرة الموصوفة بهذه الصفات الثلاث، تنفجر العيون السيالة، فان فات القيد الثالث، حدثت العيون. وان فات القيد الثاني، فهو مياه القنى، لأنها متولدة من أبخرة لا تقوى على شق الأرض. فاذا أزيل التراب عن وجهها، صادفت تلك الأبخرة منفذا، فاندفعت اليه بأدنى حركة، فان أضيف اليه ما يمده ويسيله، فهو ماء القنى، والا فهو ماء البئر. وأما ان تولد تحت الأرض دخان قوى كثير المادة، وكان وجه الأرض متكاثفا عديم المسام، فانه اذا حاول ذلك الدخان الخروج ولم يتمكن منه لكثافة وجه الأرض، فحينئذ يتحرك فى ذاته ويحرك الأرض. وذلك هو الزلزلة. وربما كانت فى القوة الى أن تشق الأرض، وربما انفصلت تلك الأدخنة نارا محرقة، وأحدثت «١١» الأصوات الهائلة. ونظير حدوث هذه الأحوال عن تولد تلك الأدخنة تحت الأرض: حدوث الرعد والبرق عن الأبخرة المتصاعدة.

***

قال الشيخ: «واذا لم يبلغ قدر الأبخرة والأدخنة المحتبسة فى الأرض أن يفجر عيونا، أو يزلزل بقعة، فقد اختلطت على ضروب

ج ٢، ص: ٢٠٩

من الاختلاط، مختلفة فى الكم والكيف، وحينئذ يتولد منها الأجسام الأرضية (فما كان منها يذوب ولا يشتعل «١٢» مثل الذهب والفضة، فالغالب عليها المائية. وما كان منها يذوب ويشتعل كالكبريت والزرنيخ، فانها غالب عليها «١٣» المائية والهوائية. وما كان منها لا يذوب، فانه غالب عليه الأرضية. وما كان يتطرق ففيه دهنية لا تجمد. وما كان يذوب ولا يتطرق، فمائيته خالصة ولا دهنية فيه. وهذا أول ما يتكون عن هذه الاسطقسات» التفسير: المقصود من هذا الفصل: الكلام فى كيفية تولد الأجسام المعدنية. واعلم: أن هذه الأبخرة والأدخنة المتولدة تحت الارض. ان كانت قوية كثيرة المادة، حدثت عنها العيون المتفجرة والزلازل- على ما سبق تقريره- وان كانت قليلة ضعيفة، فحينئذ تبقى محتبسة فى باطن الأرض، وتتولد عنها هذه الأجسام المعدنية.

واعلم: أن التقسيم الصحيح لهذه الأجسام المعدنية أن نقول: هذه اما أن تكون ذاتية أو غير ذاتية. أما الذاتية فهى على ثلاثة أقسام:

أحدها: الذائب الذي ينطرق ولا يشتعل. وهو الأجسام السبعة.

وثانيها: الذائب الذي يشتعل ولا يتطرق. وهو مثل الكباريت والزرانيخ.

وثالثها: الذائب الذي لا يتطرق ولا يشتعل. وهو مثل الأملاح والزاجات. فانها تذوب وتنحل بالرطوبات.

وأما الأجسام المعدنية التي لا تكون ذاتية، فهى قد تكون رطبة، وقد تكون يابسة. أما الرطبة: فكالرواسى فانها لا تقبل الذوب، مع أنها فى غاية الرطوبة وأما اليابسة: فهى كاليواقيت وسائر الأحجار، فانها لا تقبل الذوب لغاية صلابتها ويبسها. فخرج من هذا التقسيم: أن أقسام المعدنيات خمسة:

أما القسم الأول- وهو الذائب المتطرق- فهذا هو الذي يخمر

ج ٢، ص: ٢١٠

رطبه ويابسه محكما شديدا لا تقوى النار على تفريق أحدهما عن الآخر، وفيه دهنية قوية لأجلها يقبل الانطراق.

وأما القسم الثاني- وهو الذائب المشتعل- ففيه أيضا رطوبة ويبوسة ودهنية. ولكن المزاج غير مستحكم. ولأجله قويت النار على التفريق بين ما فيه من الرطب واليابس. وذلك هو الاشتعال.

وأما القسم الثالث- وهو الذائب الذي ينحل بالرطوبة فذلك لاستيلاء المائية على مزاجه، ولكون ذلك التركيب غير مستحكم المزاج.

وأما القسم الرابع- وهو الرطب الذي لا يذوب كالزئبق- فالسبب فيه: استيلاء الأجزاء الرطبة على ذلك المزاج، مع أن الامتزاج بين الأجزاء الرطبة واليابسة محكم لا تقوى النار على تفريقها.

وأما القسم الرابع- وهو الرطب الذي لا يذوب كالزئبق- وأشباهه فذلك لاستيلاء الأجزاء اليابسة على ذلك المزاج، مع أن ذلك الامتزاج بين الأجزاء اليابسة والرطبة محكم، فلا تقوى النار على تفريقها أيضا.

واعلم: أن هذه الأحكام ظنون وحسابات، ولا يمكن تقريرها بالبراهين اليقينية، بل لا سبيل الى طريق الحكم فيها الا على طريق الأولى والاخلق بحسب الحدس والحساب.

ولنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب أما قوله «فنها ما يذوب ولا يشتعل مثل الذهب والفضة، فان الغالب عليها المائية» ولقائل أن يقول: لا ينبغى أن يقال: ان الذي يذوب ولا يشتعل، يكون مثل الذهب والفضة. فان الذي يذوب ولا يشتعل قسمان:

أحدهما: ما يحل بالرطوبة. كالأملاح والزاجات.
والثاني: ما ينطرق وهو مثل: الذهب والفضة أيضا. وهذا القسم لا ينبغى أن يقال: الغالب عليه المائية، بل الغالب عليه الدهنية اللزجة. ولولا هذه الرطوبة لما كان قابلا للانطراق. وأما قوله:
ج ٢، ص: ٢١١
«وما كان منها يذوب ويشتعل كالكبريت والزرنيخ، فانه غالب عليه مع المائية الهوائية» فهذا أقرب الى الصواب، ومع ذلك فيجب أن يقال:
الغالب عليه الدهنية اللزجة، الا أن التركيب الحاصل بين ما فيه من الأجزاء الأرضية والأجزاء الدهنية، ليس تركيبا قويا، ولأجل ضعف ذلك التركيب قويت النار على الاحراق والتفريق.
وأما قوله «وما كان لا يذوب، فانه غالب عليه الأرضية» فهذا أيضا فيه نظر، لأن الزئبق لا يذوب، مع أنه لا يمكن أن يقال: ان الغالب عليه الأرضية. وأما قوله: «وما كان ينطرق ففيه دهنية لا تجمد» ففيه نظر لأن التقسيم المتقدم كان مذكورا بحسب الذوبان وعدم الذوبان.
واذا كان كذلك لم يكن التقسيم المذكور بحسب قبول الانطراق وعدم الانطراق جزءا من أجزاء التقسيم المتقدم. وأما قوله: «وما كان يذوب ولا ينطرق فمائيته خالصة لا دهنية» ففيه أيضا نظر، لأن من الأشياء التي تذوب ولا تنطرق، ما يذوب ويشتعل كالكبريت والزرنيخ، مع أن فيها هوائية ودهنية.
ج ٢، ص: ٢١٣
الفصل الثاني عشر فى النبات
قال الشيخ: «وهذا أول ما يتكون عن هذه الاسطقسات، فاذا تركبت الاسطقسات تركيبا أقرب الى الاعتدال، يحدث النبات ويشارك الحيوانات فى قوى التغذية والتوليد وله نفس نباتية، هى مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنميته به، واستبقاء النوع بتوليد مثل ذلك الشخص» التفسير: اعلم: ان الاسطقسات الأربعة اذا اختلطت وامتزجت كان لاختلاطها وامتزاجها مراتب ثلاثة:
فأولها: مرتبة المعدنيات. واليه الاشارة بقول «الشيخ» فى صفة المعدنيات: «وهذه أول ما يتكون عن هذه الاسطقسات» وثانيها: مرتبة النبات. وذلك لأن الاسطقسات اذا تركبت تركيبا أقرب الى الاعتدال من التركيب الذي حصل فى المعدنيات، حدث النبات.
وهذا بناء على أنه كل ما كان الاعتدال فى المركبات أكثر، كان استعداده لقبول القوى الشريفة الفاضلة أولى. وفيه بحث سيأتى فى أول فصل «١» الحيوان. وأما قوله: «ويشارك النبات الحيوان فى قوى التغذية والتوليد» فالأمر فيه ظاهر، وذلك لأن النباتات والحيوانات متشاركان فى الاغتذاء والنمو والتوليد.
وأما قوله: «ولها نفس نباتية هى مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنميته به واستبقاء النوع بتوليد مثل ذلك الشخص» فاعلم: أن النبات والحيوان يشتركان فى حصول هذه الأمور الثلاثة، وهو الاغتذاء، والنمو، وتوليد المثل.
ج ٢، ص: ٢١٤
ثم من الناس من يقول: لا معنى للنفس النباتية الا حصول هذه القوى الثلاث. ومنهم من يقول: بل النفس النباتية صورة موجودة فى جسم النبات، تتفرع عليه هذه القوى الثلاث. وقول «الشيخ» ولها نفس نباتية هى مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنميته واستبقاء النوع بتوليد مثل الشخص» يحتمل الوجهين.
***
قال الشيخ: «ولتلك النفس قوة غاذية من شأنها أن تحيل جسما شبيها بجسم ما، هى فيه بالقوة، الى أن تكون شبها بالفعل، لشدة بدل ما يتحلل، وقوة نامية وهى التي من شأنها أن تستعمل الغذاء فى اقطار المغتذى يزيدها طولا وعرضا وعمقا الى أن تبلغ به تمام النشوء، على نسبة طبيعته وقوة مولدة تولد جزءا من الجسم الذي هو فيه، يصلح أن يكون عنه جسم آخر بالعدد، مثله بالنوع» التفسير: وهذا الفصل مشتمل على مسائل:
المسألة الأولى
ان قوله: «ولتلك النفس قوة غاذية وقوة نامية وقوة مولدة» صريح فى أن النفس النباتية ليست عبارة عن مجموع هذه الثلاث ولقائل

أن يقول: لم لا يجوز أن يقال: لا معنى للنفس النباتية الا حصول هذه القوى الثلاث فقط؟ وما الدليل على أن هاهنا شيئا آخر مغايرا لهذه القوى الثلاث يكون مبدأ لها؟ فان الدعوة من غير الدليل، لا تليق بأهل التحقيق.

المسألة الثانية

كلام «الشيخ» هاهنا وفى جميع كتبه، صريح فى أن القوة الغاذية والنامية والمولدة قوى ثلاث متغايرة بالماهية. ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يقال: الكل قوة واحدة الا أنها فى أول الأمر تورد الغذاء على البدن وحينئذ تكون تلك القوة غاذية، ثم اذا صرفت «٢» تلك القوة

ج ٢، ص: ٢١٥

عن هذا الفعل، فحينئذ تزيد فى جوهر العضو فى الجوانب الثلاثة، فتكون تلك القوة بحسب هذا الفعل نامية، فاذا صرفت عن هذا الفعل، فحينئذ يفضل جزءا من جوهر المغتذى، يمكن أن يتولد عنه مثله، فتكون تلك القوة بعينها بحسب هذا الفعل مولدة؟

فالحاصل أن يقال: هذه القوة واحدة فى ذاتها، الا أن فعلها الأول هو التغذية، وفعلها الثاني هو التنمية، وفعلها الثالث هو التوليد، فلا جرم حصل لها بحسب كل واحد من هذه الأفعال اسم خاص.

وليس لهم أن يقولوا: الواحد لا يصدر عنه الا الواحد. وذلك لأن هذه القاعدة ممنوعة. وبتقدير صحتها فهى غير نافعة فى هذا الموضع. وذلك لأن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بحسب الآلة الواحدة والوقت الواحد وبحسب المادة الواحدة. فأما بحسب الآلات المختلفة والمواد المختلفة فلا نزاع فى أنه يجوز أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد.

وهاهنا الآلات مختلفة والمواد مختلفة، فلا جرم لا يمتنع أن يصدر عن القوة الواحدة هذه الأفعال المختلفة.

المسألة الثالثة فى كيفية التغذية والتنمية

أما القول فى كيفية التغذية والتنمية فمشهور، وأما القول فى التوليد ففيه صعوبة. وذلك لأن القوة المولدة قوة لا شعور لها ولا اختيار ولا تأثير لها، الا بالايجاب الذاتى. وهذه المادة منها يتولد بدن الحيوان، اما أن تكون مادة متشابهة الأجزاء فى الطبيعة والخاصة. واما ألا تكون كذلك. فان كان الأول فالقوة الطبيعية الموجبة بالذات اذا كانت حالة فى مادة متشابهة الأجزاء فى الحقيقة، وجب أن يكون الأثر أثرا متشابها وهو الكرة، فكان يجب أن يكون شكل بدن الحيوان على شكل الكرة هذا خلف.

ج ٢، ص: ٢١٦

وان كان الثاني فحينئذ تكون المادة التي منها تولد بدن الحيوان مادة مركبة من أجزاء مختلفة الطبيعة ولا بد وأن يكون كل واحد من تلك الأجزاء بسيطا فى طبيعته، والا لزم أن يحصل فى ذلك الجسم أجزاء غير متناهية بالفعل. وذلك محال. واذا كان كل واحد من تلك الأجزاء بسيطا كانت القوة المولدة القائمة به قوة قائمة بمادة بسيطة، فوجب أن يكون شكل كل واحد من تلك الأجزاء هو الكرة، فيلزم أن يكون الحيوان كرات مضمومة بعضها الى البعض. هذا خلف.

ولما كان القول باثبات القوة المولدة المصورة مفضيا الى هذين القسمين الباطلين، وجب أن يكون القول به باطلا، وأن يجزم العاقل بأن خالق الحيوان ومصور أعضائه هو الله تعالى العالم القدير الحكيم.

ولنكتف بهذا القدر من المباحث فى هذا الباب، فان الاستقصاء فيه مذكور فى كتاب «الملخص»

ج ٢، ص: ٢١٧

الفصل الثالث عشر فى الحيوان

قال الشيخ: «ثم يتولد الحيوان باعتدال أكثر، فيكون مزاجه مستحقا لأن يكمل بنفس دراكة محركة بالاختيار»

التفسير: هذا الفصل مشتمل على مسائل:

المسألة الأولى

ظاهر هذا الكلام مشعر بأنه كل ما كان الاعتدال فى المزاج أكثر، كان الاستعداد لقبول النفس أشد، وفيه سؤال وهو أن المباحث الطبية دلت على أن أشد الأعضاء اعتدالا، هو جلدة الأنامل. لا سيما جلدة السبابة، وأكثرها حرارة هو القلب والروح، فلو صح قولنا: انه كل ما كان اعتدال المزاج أكثر كان الاستعداد لقبول النفس أشد، لو وجب أن يكون المتعلق الأول للنفس هو جلدة السبابة، لا الروح ولا القلب. وحيث كان هذا التالى كاذبا، وجب أن يكون المقدم أيضا كاذبا «٣»

المسألة الثانية

انه جعل اعتدال المزاج سببا لقبول النفس. وهذا تصريح بأن النفس شيء مغاير لاعتدال المزاج. وهذه الدعوى لا بد فى اثباتها من حجة وبرهان. فان الخلق العظيم زعموا: أنه لا معنى للنفس الا هذا المزاج المعتدل.

والذي يدل على أن النفس غير الروح وجوه:

الحجة الأولى: انا قد ذكرنا: أن الحار والبارد اذا امتزجا فانه
ج ٢، ص: ٢١٨
تنكسر سورة الحار بالبارد، وتنكسر سورة البارد بالحار، وتحدث كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة تتبرد بالقياس الى الحرارة، وتستحر بالقياس الى البرودة، فيكون المزاج عبارة عن هذه الكيفية. ولا شك أن هذه الكيفية من جنس الحرارة والبرودة، ولا شك أن الادراك والقدرة على التحريك ليسا من جنس الحرارة والبرودة. فثبت: أن النفس ليس عين المزاج، بل الغاية القصوى أن يقال: ان ذلك الاعتدال يوجب قوة الادراك وقوة الفعل، الا أن هذا اعتراف بأن النفس ليس عين المزاج، بل هذا القائل جعل النفس معلول المزاج. وهذا كلام آخر غير قول من يقول: ان النفوس عين المزاج.

الحجة الثانية على أن النفس غير المزاج: ان شعور كل واحد منا بهويته المخصوصة شعور بديهى أولى. ثم انا قد نشعر بهوياتنا المخصوصة حال ما نكون غافلين عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وذلك يدل على أن هوياتنا المخصوصة أمور مغايرة لهذه الكيفيات، الحجة الثالثة: انا سنقيم الدلالة على أن النفس ليست بمزاج.

و «الشيخ» ذكر دلائل كثيرة على ابطال ذلك فى كتاب «الاشارات» إلا أنها ليست فى غاية القوة. ولهذا السبب تركناها.

المسألة الثالثة

ظاهر كلامه «٤» مشعر بأن النفس شيء واحد. وذلك الشيء هو الموصوف بكونه مدركا وبكونه محركا بالاختيار، وهذا هو الحق، لأنه لو كانت القوة المدركة شيئا والقوة المحركة شيئا آخر، وهذا الذي أدرك لم يحرك البتة، وهذا الذي حرك لم يدرك البتة، فلا يكون هذا التحريك تحريكا بالاختيار. وهو محال. فثبت: أنه لا بد من الاعتراف بوجود شيء واحد، يكون هو المدرك ويكون هو المحرك بالاختيار.
وهو المطلوب.

***

ج ٢، ص: ٢١٩

قال الشيخ: «ولهذه النفس قوتان: قوة مدركة، وقوة محركة. والقوة المدركة، أما فى الظاهر فهى هذه الحواس الخمس، وأما فى الباطن فهى الحس المشترك والمتصورة والمتخيلة والمتوهمة والمتذكرة»

التفسير: هاهنا مسائل:

المسألة الأولى

ظاهر هذا الكلام مشعر بأن النفس شيء واحد. ولذلك الشيء قوتان «٥» قوة مدركة وقوة متحركة. وعلى هذا التقدير يكون محل جميع القوى المدركة والمحركة شيئا واحدا، وحينئذ يمتنع توزيع هذه القوى على المحال الكثيرة. وهذا هو الحق الذي لا محيد عنه، لما ثبت أن الذي تحرك بالاختيار لا بد وأن يكون هو بعينه موصوفا بذلك الاختيار، والموصوف بالاختيار لا بد وأن يكون هو بعينه موصوفا بالادراك، فان الذي لا يدرك شيئا يمتنع أن يختاره. وهذا برهان- فى غاية الظهور- على أن الموصوف بالقوة المدركة وبالقوة المحركة، لا بد وأن يكون شيئا واحدا، الا أن كلام «الشيخ» فيما بعد ذلك لا يطابق هذا القول.

وذلك لأنه يوزع هذه القوى المختلفة على المحال المختلفة. وذلك يناقض ما ذكرناه هاهنا. بل هاهنا صرح بأن الحواس الظاهرة موجودة فى الظاهر، والحواس الباطنة موجودة فى الباطن. وذلك يدل على أن هذه القوى غير مجتمعه فى شيء.

(المسألة الثانية)

أنه حصر الحواس الظاهرة فى هذه الخمسة. والحواس الباطنة فى الخمسة الأخرى. وهاهنا بحث وهو أنه هل يعقل وجود حاسة سادسة فى الظاهر سوى هذه الحواس الخمس المعلومة؟ وبتقدير أن يوجد ذلك الحس. فهل المدرك به نوع آخر من الكيفيات. أو يقال: المدرك بذلك الحس السادس أحد الأمور المحسوسة بهذه الحواس الخمس، الا أن ذلك النوع يكون نوعا مخالفا لهذه الادراكات؟
ج ٢، ص: ٢٢٠

واعلم: أن الكل محتمل. ولم يقم الدليل القاطع على أحد النقيضين. والذي قيل فى بيان أنه يمتنع وجود حاسة سادسة- وهو أن الطبيعة لا تنتقل من درجة الى درجة أخرى، الا بعد استبقاء جميع الأقسام الممكنة- فهو كلام خطابى ضعيف. واعلم: أن جماعة من العلماء قطعوا بحصول نوع سادس من الادراك، وهو القوة التي بها يحصل ادراك الألم واللذة. وذلك لأن تصور ماهية الألم واللذة قد يكون حاصلا لمن لم يكن ملتذا ولا متألما. وهذا معلوم بالبديهة. فثبت:

أن تصور ماهية الألم واللذة مغاير لادراك الألم واللذة. وأيضا: فادراك الألم واللذة ليس من جنس الابصار أو السماع أو الشم أو الذوق.

وظاهر أيضا أنه ليس من جنس اللمس. وذلك لأن الألم واللذة ليستا من جنس الكيفيات الملموسة، بل قد تكون أسباب الألم واللذة من جنس الكيفيات الملموسة، مثل مماسة النار، فانها مؤلة، الا أن مماسة النار، غير، والألم المتولد من تلك المماسة غير. فاذا لمسنا النار وأدركنا بالقوة اللامسة تلك السخونة، فحينئذ يحدث الالم. فالألم يحدث من ذلك اللمس لا أنه نفس ذلك اللمس أنه قد حصل فى الادراكات الظاهره نوع آخر سوى هذه الحواس الخمس.

المسألة الثالثة

اعلم: أن كلام «الشيخ» فى حقيقة النفس الحيوانية مضطرب- وذلك لأنه يحتمل أن يقال: النفس الحيوانية شيء واحد، وذلك الشيء موصوف بهذه القوى المدركة وهذه القوة المحركة. ويحتمل أيضا أن يقال: النفس الحيوانية ليست الا مجموع هذه القوى. وكلام «الشيخ» فى هذا الموضوع مشعر بالقول الأول، الا أن قوله: «ولهذه النفس قوتان مدركة ومحركة» صريح فى أن النفس موصوفة بهاتين القوتين.

وهذا انما يصح لو كانت هذه النفس مغايرة لهذه القوة، الا انه لم يذكر فى شيء من كتبه دليلا يدل على وجود شيء مغاير لهذه القوى موصوف بها، ولم يذكر لذلك الشيء خاصية، باعتبارها تمتاز عن هذه القوى.

فبقي هذا القول مجهولا.

***

ج ٢، ص: ٢٢١

قال الشيخ: «فأولى الحواس وأوجبها للحيوانات، وبها يكون الحيوان حيوانا من بين سائر الحواس هو اللمس. وهى قوة من شأنها أن تحس الأعضاء الظاهرة بالمماسة كيفيات الحر والبرد والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والملاسة والخشونة، وسائر ما يتوسط بين هذه ويتركب عنها»

التفسير: فى هذه الفصل مسائل:

المسألة الأولى

ان احتياج الحيوان الى القوة اللامسة أشد من احتياجه الى سائر الحواس. والذي عليه وجوه:

الأول: أن لمزاج كل حيوان حدا من الحرارة والبرودة، لو زاد عليها أو نقص عنها، لما بقى حيا. والحكمة فى خلق القوة اللامسة: هو أن الحيوان اذا أدرك بقوته اللامسة أن الحر أو البرد اذا ازداد على القدر اللائق لمزاجه، فر عنه لئلا يفسد.

فالحاصل: أن المقصود من خلق القوة اللامسة: أن يتمكن الحيوان بواسطتها من دفع المضار المهلكة. والمقصود من خلق سائر الحواس: أن يتمكن الحيوان بواسطتها من جلب المنافع المكملة، ودفع المضار المهلكة (ولما كان دفع المضار المهلكة) أولى من جلب المنافع المكملة، فلا جرم كان احتياج الحيوان الى القوة اللامسة، أشد من احتياجه الى سائر القوى.

الثاني: أن القوة اللامسة حاصلة فى جميع البدن. وأما سائر القوى فكل واحد منها يختص بعضو معين. وذلك يدل على أن الاحتياج الى القوة اللامسة أشد.

والثالث: انه متى بطلت القوة اللامسة عن جميع الأعضاء، فقد بطلت الحياة، وليس اذا بطلت سائر القوى، فقد بطلت الحياة، فدل ذلك: على أن الحاجة الى اللمس أشد.

ج ٢، ص: ٢٢٢

المسألة الثانية

ظاهر كلام «الشيخ» أن الموصوف بالأجناس بهذه الملموسات هو هذه الأعضاء. وقد ذكر فى الفصل المتقدم ما ظاهر «٦» كلامه

يدل على أن الموصوف بالادراك والتحريك هو جوهر النفس، فثبت أن هذا هو الحق الذي لا محيد عنه.

المسألة الثالثة

قوة اللمس لا تدرك شيئا من الكيفيات، الا اذا حصلت فيه المماسة بين العضو اللامس وبين محل الكيفية الملموسة، وان لم تحصل هذه المماسة امتنع حصول الادراك. والذي يدل عليه: الاستقراء وضرب من القياس. أما الاستقراء فظاهر. وأما القياس فلأن هذا الادراك لو لم يتوقف على حصول هذه المماسة، لوجب أن يكون شعورها بالكيفية بالمحل القريب منه مثل شعورها بالكيفية القائمة بالمحل الذي يكون بعيدا عنه. ولو كان الأمر كذلك، فحينئذ لا يدل شعوره بتلك الكيفية على أن المهلك قريب عنه أو بعيد. واذا لم يدل على ذلك لم يلزم من الشعور بتلك الكيفية وجوب الفرار منه، وحينئذ لا يبقى انتفاع بالقوة اللامسة فى دفع المضار، لكنا بينا أنه لا فائدة فى خلقها الا ذلك.

المسألة الرابعة

ظاهر كلامه هاهنا يدل على أن القوة اللامسة تدرك ثمانية أنواع من الكيفيات. وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والملاسة والخشونة. وفى هذا الكلام مباحث:

(المبحث) الأول: ان الحرارة لا شك أنها كيفية توجب تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات، فانا اذا لمسنا الجسم الحار، فهذا الذي يدركه بحس اللمس هو افتراق الأجزاء المختلفة أو اجتماع الأجزاء المتشاكلة أو كيفية زائدة على ذلك. والأمر فيه ملتبس، فيمكن

ج ٢، ص: ٢٢٣

أن يقال: التفريق عدم. والعدم لا يكون محسوسا، والحرارة محسوسة، فالحرارة كيفية زائدة على التفريق.

المبحث الثاني: ان خاصية البرد: تخدير الحس وابطاله. واذا كان الأمر كذلك، وجب أن يقال: انه لا برد الا وهو يوجب نوع تخدير، قل أو كثر، والتخدير بطلان كمال القوة الحساسة، فيرجع حاصل الأمر الى أن البرد مانع من الاحساس، فكيف يقال: البرد كيفية محسوسة؟ بل يحتمل أن يقال: انه اذا حصل البرد منع من الاحساس. فعدم الاحساس لما حصل بعد الاحساس يظن انه احساس، كمن انتقل من الضوء الى الظلمة، فانه ربما يظن أنه يرى الظلمة.

وليس الأمر كذلك بل رؤية الظلمة لا معنى لها الا عدم الرؤية. فكذا هاهنا.

المبحث الثالث: قد ذكرنا أن الرطوبة عندهم مفسرة بكون الجسم بحيث لا مانع فيه من قبول الأشكال القريبة، ولا من تركها. فنقول: هذا عبارة عن عدم المانع، والعدم لا يكون فى الحقيقة محسوسا.

وأيضا: فبتقدير أن تكون الرطوبة كيفية وجودية، الا أنها غير محسوسة.

والدليل عليه: فأن الهواء الواقف اذا كان خاليا عن الحر والبرد والحركة والغبار، فانه يظن به أنه خلاء صرف وعدم محض، الى أن يقوم البرهان على أن الخلاء ممتنع. ولو كانت هذه محسوسة لكنا نعلم بالضرورة:

أن هذا ملاء لا خلاء. وحيث لم يكن الأمر كذلك، علمنا: أن هذه الكيفية غير محسوسة لهذا السبب.

قال «الشيخ» فى كتاب «القانون» فى فصل الاسطقسات فى نعرف الماء للخصوص «وطبيعة اذا خليت ولم يوجد ما يمنعها عن الأثر، ظهر عنه برد محسوس، أو حالة هى رطوبة» فحكم على البرد بكونه مخصوصا محسوسا ولم يقل عن الرطوبة أنها محسوسة، بل قال: أو حالة هى رطوبة، هذا اذا فسرنا الرطوبة بسهولة قبول الأشكال. أما اذا فسرناها بالبلة. وهو سهولة الالتصاق بالغير، فههنا لا يبعد ادعاء أنها كيفية محسوسة.

ج ٢، ص: ٢٢٤

وأما اليبوسة فانها عبارة عن كون الجسم غير قابل للاشكال الغريبة بسهولة، وغير تارك لها بسهولة. وهذا معنى الصلابة، والقوة الحساسة لا شعور لها بالصلب من حيث هو صلب، الا أنه لا ينفصل عن الغير، وهذا فى الحقيقة لا يكون شعورا بكيفية وجودية. وأما ان فسرناه لا يسهل التصاقه بالغير.

وبتقدير التصاقه فانه لا يسهل انفصاله عن ذلك الغير، فهذا اشارة الى حالة عدمية. فثبت أن على كلا التقديرين: أنه يصعب القول بأن اليبوسة كيفية محسوسة. وأما الملامسة والخشونة فهما ليستا من باب الكيفية بل من باب الوضع، وأن الأجزاء المفترضة فى ظاهر الجسم ان كانت متماسة، كان الجسم أملس، وان كانت منقسمة الى أجزاء صغيرة وبعضها أرفع وبعضها أخفض، فحينئذ يكون الجسم

خشنا، فعلى هذا سبب الخشونة كان «٧» من باب الوضع لا من باب الكيفية.
المسألة الخامسة
اختلف قوله فى أن القوة اللمسية أهي قوة واحدة أو قوى أربع أو أكثر؟ وميله الى أنها أربع: أحدها: القوة الحاكمة فى الحرارة والبرودة. والثانية: الحاكمة فى الرطوبة واليبوسة. والثالثة: الحاكمة بالثقل والخفة. والرابعة: الحاكمة فى الملامسة والخشونة.
واذا ذهب الى اثبات هذه القوى بناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والقوة الواحدة، وجب ألا يدرك الا مضادة واحدة. ولقائل أن يقول: هذه القوة التي تدرك هذه المضادة الواحدة، هل تدرك الصنفين اللذين حكمت عليهما بتلك المضادة أو ما ندركهما «٨» ؟ فان أدركتهما فالقوة الواحدة أدركت شيئين مختلفين، فلم لا يجوز أن تدرك ثلاثة أو أربعة أو أزيد؟ وان لم تدركهما فهذا محال، لأنها اذا لم تدركهما، فكيف نحكم بكون أحدهما مضادا للآخر؟
ج ٢، ص: ٢٢٥
قال الشيخ: «ثم قوة الذوق. وهى مشعر المطاعم وعضوها اللسان»
التفسير: فيه مسائل:
المسألة الأولى
انه بين فى الفصل الأول أن أشد القوى احتياجا الى الحيوان «٩» هى القوة اللمسية، ثم ذكر عقيبه قوة الذوق بحرف، وهذا يدل على أن أشد القوى احتياجا الى الحيوان بعد اللمس هى الذوق. والأمر كذلك وتقريره: هو أن بدن الحيوان مركب من جسم حار رطب والحرارة اذا عملت فى الرطوبة أصعدت الأبخرة عند صعودها بضعف التركيب، فاذا توالى عليه ذلك الضعف أفضى الى الهلاك والموت، فلا بد من تدارك ذلك الضعف بجبره، ويقوم له بدل ما يتحلل منه. وذلك هو الاغتذاء.
والاغتذاء انما يكمل بقوة الذوق فتأثير اللمس فى دفع المضار المهلكة، وتأثير الذوق فى ايراد المنافع الضرورية. وهو الذي لولا وروده، لهلك الحيوان. وأما تأثير سائر الحواس ففى ايراد النافع الذي ليس بضرورى.
فثبت: أن أشد القوى احتياجا للحيوان بعد اللمس: هو الذوق.
المسألة الثانية
المدرك لقوة الذوق هو الطعوم والطعوم تسعة: وذلك لأن القوة الفاعلة لهذه الطعوم أما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما. والقابل لهذه الطعوم اما الجسم اللطيف أو الكثيف أو المعتدل ويحصل من ضرب ثلاثة فى ثلاثة: تسعة. فلا جرم كانت الطعوم تسعة. فالحار ان عمل فى الكثيف حدثت المرارة، أو فى اللطيف حدثت الحراقة، أو فى المعتدل حدثت الملوحة. والبارد أن عمل فى الكثيف حدثت العفوصة أو فى اللطيف حدثت الحموضة أو فى المعتدل حدث القبض. وذلك لأن الفاكهة التي تتولد، تكون فى أول الأمر عفصا ثم قابضا ثم حامضا. وذلك
ج ٢، ص: ٢٢٦
بسبب أن المادة تكون غليظة فى أول الأمر وتكون عفصة، ثم تلطف قليلا قليلا فتصير قابضة، ثم تكمل لطافتها فتصير حامضة، ثم تستولى الحرارة عليها فتنتقل الى الحلاوة. فأما المعتدل فان عمل فى اللطيف حدثت الدسومة، أو فى الكثيف حدثت الحلاوة، أو فى المعتدل حدثت التفاهة. واذا عرفت هذا فنقول: لا شك أن هذا الذوق يشتمل على ادراكات لمسية، فانه اذا حصل مع الطعم تفريق واسخان بحد مخصوص، فانه تحدث الحراقة. وأن حصل تفريق من غير اسخان فهو الحموضة.
وان أوجب تكثيفا فهو العفوصة. فحصول هذه الأحوال اللمسية أمر معلوم. وأما انه هل حصلت أحوال زائدة على الأحوال اللمسية؟ فالظاهر أنه كذلك، وان كان للاحتمال فيه مجال.
المسألة الثالثة
أن قوله «وعضوها اللسان» يحتمل أن يكون المراد: ان محل القوة الذائقة هو اللسان، ويحتمل أن يكون المراد أن محل هذه القوة الذائقة هو النفس. واللسان كالآلة لحصول هذه الادراكات لجوهر النفس. وهذا الثاني هو الجواب الحق.
المسألة الرابعة
آلة هذا الادراك فى الحقيقة ليست هى اللسان، بل هى العصبة الواصلة من الدماغ الى اللسان، وتشريح تلك العصبة مذكور فى كتاب «التشريح»

***
قال الشيخ: «ثم قوة الشم. وهى مشعر الروائح.
وعضوها جزءان من الدماغ فى مقدمه، شبيهان بحلمتى الثدى»
التفسير: هاهنا مسائل:
المسألة الأولى
أما أن أشد القوى (التي يحتاج اليها) «١٠» الحيوان هو اللمس.
ويليه الذوق: فذاك أمر معلوم. وأما الثلاثة الباقية فلم يثبت بالدليل تقدم
ج ٢، ص: ٢٢٧
بعضها على البعض فى احتياج الحيوان اليه، مع أن «الشيخ» ذكر فيها لفظة «ثم»
المسألة الثانية
اتفقوا على أن آلة قوة الشم هى زائدتان فى مقدم الدماغ شبيهتان بحلمتى الثدى. ولقائل أن يقول: ما الدليل على ذلك؟ ولم لا يجوز أن يقال: ان محل القوة الشامة جسم آخر سوى هذه الحلمة؟ فنقول:
الدليل عليه: أن عند فساد مزاج هذا العضو من الدماغ تبطل هذه القوة، وان كانت سائر الأعضاء سليمة. وذلك يدل على أن آلة هذه القوة فى هذا العضو.
المسألة الثالثة
الاستقراء دل على أنه ما لم يصل هواء حامل لتلك الرائحة الى الدماغ، فانه لا يحصل هذا الشم ثم هاهنا بحث وهو أنه هل يكفى فى حصول هذا الادراك تكيف الهواء بكيفية ذلك الجسم، من غير أن يختلط به شيء من أجزاء ذلك الجسم، أو لا بد أن يختلط بذلك الهواء شيء من الأجزاء اللطيفة لذلك الجسم؟ الأظهر هو الجسم الثاني.
***
قال الشيخ: «ثم قوة السمع وهى مشعر الأصوات.
وعضوها العصبة المنفرسة «١١» على سطح باطن الصماخ»
التفسير: فيه مسائل:
المسألة الأولى
فى بيان كيفية ماهية الصوت، وبيان المقتضى لوجوده أما ماهيته: فهى هذه الكيفية المذكورة بحس السمع، واذا كان هذا الادراك أقوى الادراكات وأظهرها، فحينئذ يمتنع تعريف هذه الكيفية بشيء أظهر منها.
ج ٢، ص: ٢٢٨
وأما بيان المقتضى لوجوده: فقد قيل: سببه القريب تموج الهواء.
ولا نعنى بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه، بل حالة شبيهة بتموج الماء وسبب التموج: امساس عنيف وهو القرع أو تفريق عنيف وهو القلع. وانما اعتبرنا العنيف لأنك لو قرعت جسما كالصوت بقرع اين، لم يحدث الصوت. وكذلك فى القلع. وانما جعلنا كل واحد منهما موجبا للتموج. أما فى القرع فلأن القرع يخرج الهواء الى أن ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع الى ما وراءها بعنف شديد، وكذا القاطع. ثم على كلا التقديرين فانه يلزم منه «١٢» حدوث القرع أو القلع على كيفية مخصوصة. فاذا تأدى ذلك التموج الى سطح الصماخ، تأدى ذلك الصوت المخصوص منه اليه، فيحصل السماع.
والذي يدل على أنه لا بد «١٣» من وصول هذا الهواء المتموج الى سطح الصماخ: هو أن المؤذن اذا كان على منارة فان صوته يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح. ومن اتخذ أنبوبة طويلة ووضع أحد طرفيها على فمه، وطرفها الثاني على صماخ انسان وتكلم فيه، فان ذلك الانسان يسمع دون سائر الحاضرين. واذا رأينا من البعيد انسانا يضرب الفأس على الخشبة، رأينا الضربة قبل سماع الصوت.
المسألة الثانية
قال قائلون أنه قد يحصل ادراك الصوت لا بواسطة هذا التأدى ويدل على وجهان:

الأول: ان حامل كل واحد من الحروف المسموعة، (اذا كان) «١٤» كل واحد واحد من أجزاء الهواء، كان يجب فيمن تكلم كلمة واحدة أن يسمعها السامع مرارا كثيرة، بأن يتأدى الى صماخه أجزاء كثيرة من
ج ٢، ص: ٢٢٩
الهواء، كل واحد منها حامل لتلك الكلمة أو مجموع ذلك الهواء، وكان يجب ألا يسمع الكلام الواحد الا السامع الواحد، لأن ذلك المجموع لا يصل دفعة الا الى سامع واحد. ولأنه يلزم أن لا يسمع ذلك الواحد ذلك الكلام الا نادرا، لأن البعيد أن يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل، الى أن يصل بكليته الى صماخ ذلك الانسان الواحد.

الثاني: قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار.

ولا يمكن أن يقال: الهواء هو الحامل لذلك الصوت، لأنه لا ينفذ الى مسام الجدار، لأن الهواء اذا صدم الجدار، لم يبق ذلك الشكل الذي لأجله صار حاملا للصوت المخصوص. وبعد خروجه عن المنافذ، وجب أن لا تبقى كيفية ذلك الخروج.

المسألة الثالثة

قال بعضهم: الصوت لا وجود له فى الخارج، بل انما يحدث فى الحس من ملامسة الهواء المتموج لتلك العصبة الحاملة لقوة السمع.

وقيل فى ابطاله: انا اذا سمعنا الصوت عرفنا جهته، ولولا أنا انما أدركناه حال وصوله الى صماخنا، لما أدركنا الجهة التي منها وصل الينا. كما أنا لا نحس بالملموس الا حال وصوله الينا، ولم ندرك باللمس أن الملموس من أى جانب جاء.

***

قال الشيخ: «ثم قوة البصر وهى مشعر الألوان. وعضوها الرطوبة الجليدية فى الحدقة» التفسير: هذا الكلام ظاهر. وهو مشعر بأن محل القوة الباصرة هو الرطوبة الجليدية. الا أن «الشيخ» ذكر فى «الشفاء» ما هو بخلاف ذلك. قال فى الفصل الذي ذكر فيه سبب رؤية الشيء كشيئين:

«الحق أن الشبح المبصر أول ما ينطبع، انما ينطبع فى الرطوبة الجليدية. الا أن الابصار بالحقيقة لا يكون عندها، والا لكان الشيء الواحد يرى كشيئين. لأن له فى الجليدتين شبحين، كما اذا لمس باليدين، كان لمسين. ولكن هذا الشبح يتأدى فى العصبتين المحوقتين
ج ٢، ص: ٢٣٠
الى ملتقاهما على هيئة الصليب، والقوة الباصرة حاصلة عند ذلك الملتقى» هذا كلامه. وهو يدل على أن محل قوة الابصار هو الرطوبة الجليدية.

***

قال الشيخ: «وكل واحد من هذه الشاعر فان المحسوس يتأدى اليه. أما الملموس فيكون بلا واسطة غريبة بل بالمماسة، وأما الطعوم فبتوسط الرطوبة» التفسير: مذهب «الشيخ» أن الادراك عبارة عن حصول مثال المدرك، فاللمس انما يحصل عند تكيف العضو اللامس بالكيفية الملموسة، والذوق انما يحصل عند تكيف العضو الذائق بالكيفية المذوقة. ثم ان مذهبه مختلف. فتارة يقول: الادراك هو نفس حصول تلك الماهية، وتارة يقول: الادراك حالة اضافية تحدث عند حصول تلك الماهية فى المدرك. وفى هذا الموضع أبحاث دقيقة ذكرناها فى «شرح الاشارات»

***

قال الشيخ: «وقد غلط من ظن الابصار يكون بخروج شيء من البصر الى المبصرات، يلاقيها، فانه ان كان جسما امتنع أن يكون فى بصر الانسان جسم يبلغ مقداره أن يلاقى نصف كرة العالم وينبسط عليها» التفسير: اعلم: ان أحدا لا يقول: ان الابصار عبارة عن خروج الشعاع عن العين، وذلك لأن الابصار من جنس الادراك والشعور، وخروج الشعاع عبارة عن حركة الشعاع وانتقاله من مكان الى مكان.

والعلم الضرورى حاصل بأن ماهيته الادراك والشعور، مغايرة لماهية الحركة والانتقال. واذا عرفت هذا فنقول: من الناس من يقول: ان حصول الحالة المسماة بالابصار مشروط بخروج الشعاع من العين.

ومنهم من يقول: انه مشروط بأن يحدث من الضوء الذي فى العين كيفية فورانية فى الهواء المتوسط بين الرائى وبين المرئى. ومنهم من يقول:
ج ٢، ص: ٢٣١
انه متى كانت الحاسة سليمة وكان المرئى حاضرا وكان قد وقع عليه الضوء، فانه تحدث صورة مساوية لصورة المرئى فى الرطوبة الجليدية.

وحينئذ يحصل الابصار. ومنهم من يقول: لا حاجة الى حدوث هذه الصورة فى الرطوبة الجليدية، بل المرئى اذا كان حاضرا وكانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة، فانه يحصل الادراك.
ولا حاجة الى خروج الشعاع من العين، ولا الى حدوث صورة المرئى فى العين.

أما القول الأول وهو أن الابصار مشروط بخروج الشعاع من العين، فهذا محتمل أيضا من وجهين:

أحدهما: أن يقال: الابصار مشروط بأن يخرج الشعاع من العين، ويتصل ذلك الشعاع بالمرئى.

وثانيها: أن يقال: الشرط هو أن يخرج الشعاع من العين، ويتصل بالهواء المتصل بالمرئى، وحينئذ يصير الشعاع المتصل بالهواء المتصل بالمرئى، سببا لحصول الابصار، وهذا قول أكثر المحققين من القائلين بالشعاع.
فهذا تفصيل المذاهب المذكورة فى هذا الباب.
أما «الشيخ» فقد احتج على فساد مذهب القائلين بالشعاع بحجج «١٥» » :

الحجة الأولى: هى أن الشعاع الخارج من العين. اما أن يكون جسما أو عرضا. والقسمان باطلان، فبطل القول بالشعاع. أما أنه لا يجوز أن يكون عرضا، فظاهر، بناء على أن الانتقال على الاعراض محال. وأما أنه لا يجوز أن يكون جسما، فلوجوده، الا أنه لا يجوز أن يكون فى بصر الانسان جسم يبلغ مقداره أن يلاقى نصف كرة العالم ويتسلط عليها.

ولقائل أن يقول: هذا الاستدلال ضعيف من وجوه:
ج ٢، ص: ٢٣٢

الأول: ان الابصار عندكم عبارة عن انطباع صورة المرئى فى الرائى، وعلى هذا يلزمك أن الانسان اذا رأى نصف كرة العالم، أن تنطبع صورة نصف العالم فى نقطة ناظره. وذلك محال. فاذا التزمت هذا، فكيف تستبعد أن يخرج من بصر الانسان جسم يلاقى نصف كرة العالم؟

وبالجملة: فان كان صغر نقطة الناظر يمنع من أن يخرج منها جسم ينبسط على نصف كرة العالم، فكذلك صغرها يمنع من أن يرتسم فيها صورة نصف كرة العالم على كبرها.

الثاني: هو أن مثبتى الجوهر الفرد لما قالوا: لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها، لزم تجويز أن ينفصل من الخردلة الواحدة طبقات تغشى بها وجوه السماوات والأرض وأنتم التزمتم وقلتم: هذا وان كان مستبعدا الا أنه ليس بممتنع. فاذا حكمتم هناك بأنه غير ممتنع، فكيف حكمتم هاهنا بأنه ممتنع؟

الوجه الثالث: هو أن مذهبكم: أن الجسم أن ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار العظيم. وبالعكس. واذا كان كذلك، فلم لا يجوز أن يقال: ان الشعاع حين كان فى العين كان صغير القدر، واذا خرج من العين انبسط وعظم قدره؟

الوجه الرابع: هو أن هذا الكلام انما يتوجه على من يقول: شرط حصول الابصار خروج الشعاع من العين واتصاله بالمرئى، أما من لا يقول به بل يقول: شرط حصول الابصار خروجه من العين واتصاله بالهواء المتصل بالمرئى، فانه لا يتوجه عليه هذا المحال البتة. فانا نقول:

الشعاع الموجود فى العين وان كان فى غاية القلة الا أن شرط الابصار خروجه من العين واتصاله بالهواء النير المتصل بالمرئى. وهذا الكلام لا يتوجه عليه ما أوردتموه البتة. فسقط ذلك الكلام بالكلية.

لا يقال: واذا لم يكن حصول الابصار مشروطا بأن يخرج الشعاع من العين ويتصل بالمرئى، فلم لا يكتفى بالهواء النير الواقف بين الرائى وبين المرئى، من غير حاجة الى خروج هذا الشعاع القليل من العين؟
ج ٢، ص: ٢٣٣

لأنا نقول: ان هذا الكلام ليس هو استدلال على فساد القول بالشعاع على هذا الشرط الذي ذكرناه، بل مطالبة بالدليل على أن الأمر كذلك، والاستدلال على الابطال غير، والمطالبة بالدليل الدال على الصحة غير.
فأين أحد البابين من الآخر؟
***

قال الشيخ: «ثم انه مع ذلك ان كان متصلا بالبصر، وجب أن يكون غير تمام الاتصال بالبصر فهو أعظم. وان كان منفصلا لم يتأد

مدركه الى البصر، وان كان متصلا وجب أن يكون غير تام الاتصال، اذ لا يدخل جسم فى جسم، فتكون تأديته محلله للانقطاع، أو يكون ما يتحلله من الهواء يؤدى، فلا يحتاج الى خروجه» التفسير: هذه هى الحجة الثانية على فساد أن يكون هذا الشعاع جسما: وتقريره: أن الشعاع الذي هو شرط الابصار أما يكون بعد خروجه من العين يبقى متصلا بالعين أو لا وينفصل «١٦» عنها. وغير جائز أن يبقى متصلا لوجهين:

الأول: ان الشعاع الذي يبقى أحد طرفيه متصلا بنقطة الناظر، ويصير طرفه الآخر متصلا بنصف كرة العالم، يكون جسما فى غاية العظم. فكيف يعقل خروج مثل هذا الجسم عند نقطة الناظر؟

والثاني: انه من المحال أن يبقى هذا الجسم متصلا، لأن العالم مملوء من الأجسام، فلو حصل هذا الشعاع العظيم فيه، لزم نفود جسم فى جسم. وهو محال. ولا جائز أن يبقى هذا الشعاع منفصلا عن العين. اذ لو كان كذلك لوجب أن لا يحصل الابصار بهذا الشعاع المنقطع، كما لا يحصل اللمس باليد المقطوعة.

هذا تقرير كلامه على أحسن الوجوه.

ولقائل أن يقول: أما الكلام فى أن هذا الجسم العظيم كيف يخرج من العين، فقد سبق: الكلام عليه ثم التحقيق أنهم لا يقولون: الشرط

ج ٢، ص: ٢٣٤

عليه أن يصير هذا الشعاع الخارج من العين متصلا بالمرئى، بل الشرط أن يتصل بالهواء النير المتصل بالمرئى وعلى هذا التقدير فالحجة التي ذكرتموها لا تتوجه عليه البتة.

بقى أن يقال: فاذا لم يكن اتصال هذا الشعاع بالمرئى شرطا، فلم لا يقال أيضا: ان خروجه عن البصر أيضا ليس بشرط؟ الا أنا نقول: فحينئذ لا يكون هذا استدلالا على بطلان هذا المذهب، بل تكون مطالبته بالدليل. وحينئذ يسقط هذا الكلام بالكلية.

***

قال الشيخ: «وأيضا ان كان جسما، فاما أن تكون حركته بالطبع أو بالارادة، فان كانت بالارادة كان لنا مع التحديق ان نقبضه الينا، فلا نرى به شيئا.

وان كان خروجه طبيعيا كان الى بعض الجهات دون البعض، فان حركته الطبيعية انما تكون الى جهة واحدة» التفسير: هذه هى الحجة الثالثة على بطلان القول بالشعاع.

وتقريره: أن الشعاع لو كان جسما لكانت حركته اما طبيعية أو ارادية.

والأول باطل لأن الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة، فكان يجب أن لا تتحرك الا الى جهة واحدة، وكان يجب أن لا يرى الرائى الا من جهة واحدة. والثاني باطل لأن حركة هذا الشعاع لو كانت باختيارنا، لزم أن يقال: ان عند التحديق يقدر ألا يراه. ومعلوم أن ذلك باطل.

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يقال: ان هذا الشعاع يتولد فى الدماغ ثم ينصب فى تجويفى العصبتين المجوفتين الى ثقبة العينية، فان كان الجفن منطبقا لم ينفصل ذلك الشعاع، وان كان مفتوحا انفصل من مسام سطح القرنية، واذا انفصل منه اتصل الهواء الواقف بين الرائى وبين المرئى؟ وقد ذكرنا أن الشرط ليس الا هذا القدر، وما ذكرتموه لا يبطل هذا المذهب.

***

ج ٢، ص: ٢٣٥

قال الشيخ: «فان كان اذا خالط الهواء قليله، احال الهواء آلة الادراك، كان يجب اذا كثر الناظرون أن يرى كل واحد منهم أحسن مما لو انفرد، لأن الهواء يكون أكمل انفعالا للكيفية المحتاج اليها فى أن يكون آلة» التفسير: اعلم: أن الدلائل الثلاثة التي تقدم ذكرها انما يمكن إيرادها على من يقول: شرط حصول الابصار أن يخرج من العين شعاع ويتصل ذلك الشعاع بالمرئى. وقد ذكرنا: أن المحققين من القائلين لا يقولون بذلك. فأما قول من يقول: شرط حصول الابصار هو أن يخرج من العين شعاع ويتصل بالهواء المتصل بالمرئى، فتلك الاماصة الثلاثة لا يتوجه عليها البتة، وأما الذي ذكره فى هذا الفصل فانما ذكره لابطال هذا المذهب. وتقريره: أن الشعاع الخارج من العين لو أحال هذا الهواء الى كيفية صالحة لأن يحصل عندها الابصار، لكان كل ما كان الناظرون أكثر، كان ذلك أقوى وأشد. وكان يجب أن يكون الابصار أكمل. ولما لم يكن كذلك، علمنا: ان هذا المذهب باطل.

ولقائل أن يقول: هذا الكلام فى غاية الضعف وبيانه من وجوه:
الأول: أن الهواء الذي يكون متصلا بالثقبة العينية التي فى عين «زيد» يستحيل أن تكون ذلك الهواء بعينه المتصل «١٧» بالثقبة العينية التي فى عين «عمرو» واذا كان كذلك فتأثير عين زيد فى جزء من الهواء وتأثير عين «عمرو» فى جزء آخر من الهواء مغاير للاول، ولا تعلق لأحدهما بالآخر، واذا كان الأمر كذلك فههنا لم يجتمع على المنفعل الواحد فاعلون كثيرون. فثبت: أن الذي قالوه باطل ضعيف.
الثاني: ان الانسان اذا نظر الى السراج شاهد بين عينيه وبين ذلك السراج خطين من الشعاع ممتدين من ناظره الى ذلك السراج.
وكل عاقل يعلم بالضرورة: أن الخط الشعاعى الممتد من ناظره الى السراج مغاير للخط الشعاعى الممتد من ناظر غيره الى ذلك السراج،
ج ٢، ص: ٢٣٦
فكيف يجوز العقل هاهنا أن نقول: انه اجتمع على القابل الواحد فاعلان؟
فوجب أن يكون الفعل أقوى.
الثالث: هب أنه اجتمع على المنفعل الواحد فاعلون كثيرون. لكن لم لا يجوز أن يقال: ان كل ما يمكن حصوله من ذلك الأثر، فقد حصل بالمؤثر الواحد، فلا جرم عند كثرة المؤثرين، لم تظهر الزيادة فى الأثر.
***
قال الشيخ: «ولو كان الاحساس بملامسة الشعاع، لكان المقدار يدرك كما هو. أما أن يكون. بالتأدية الى الرطوبة الجليدية، فنقول: انه يجب أن يكون الأبعد يرى أصغر. برهان ذلك: لتكون الرطوبة الجليدية دائرة «١٨» ر، ح حول هـ. وليكن أب ج د مقدارين متساويين، وأبعدهما ح د وليكن هـ ل عمودا عليهما «١٩» ، ولنصل هـ ر ب- هـ ح ا- هـ ك ح- هـ ط ر فلأنه مثلثى اب هـ- ح د هـ. كل واحد منهما متساوى الساقيين، وقاعدتاهما متساويتان، وارتفاع ح هـ أطول، فزاوية ج هـ د أصغر من زاوية اهـ ب وزاوية ح هـ د يوترها قوس ط ك وزاوية اهـ ب يوترها قوس ر ح يكون قوس
ج ٢، ص: ٢٣٧
ر ح أكبر من قوس ط ك وشبح اب يرتسم فى ر ح وشبح ح د يرتسم فى ط ك فاذن ما يرتسم فيه شبح الأبعد أصغر، فهو اذن يرى بأجزاء من الجليدية أقل. ومتى كان محل الشبح أصغر، كان الشبح أصغر.
والمرئى الحقيقى هو هذا الشبح.
فثبت: أن صغر الزاوية تعين فى صغر الابصار، حيث يكون الابصار بقبول الشبح لا بملاقاة الشعاع» (cs) رسم مثلث فى المخطوطة كأصله
ج ٢، ص: ٢٣٨
التفسير: اعلم: أن هذا الشكل ذكره «أوقليدس» فى كتاب «المناظر» والمراد منه: أنه لو كان الابصار سبب خروج الشعاع، لم يكن بعد المرئى عن الرائى موجبا أن يرى بأصغر مما هو عليه. وأما أن كان سبب انطباع الشبح فى الجليدية، فان بعد المرئى عن الرائى، يوجب أن يرى أصغر مما عليه.
(أما) المقام الأول: فهو أنه ان كان شرط الابصار خروج الشعاع عن الحدقة السليمة واتصاله بالهواء المتصل بالمرئى، فهذا المعنى حاصل، سواء كان قريبا أو بعيدا، فوجب أن يرى المرئى كما هو من تفاوت سواء كان قريبا أو بعيدا. ولما لم يكن كذلك، علمنا أن القول بالشعاع باطل.
ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يقال: شرط حصول الابصار خروج الشعاع من الحدقة السليمة بشرط أن يكون على حد مخصوص من القرب والبعد؟ فان كان متصلا بالرائى امتنعت رؤيته، وان كان فى غاية البعد أيضا امتنعت رؤيته، وان لم يكن متصلا لكنه قريب جدا من الحدقة رئى أعظم مما هو، فانا اذا قربنا حلقة الخاتم الى العين رأيناها كالسواد، وان كان فى غاية البعد، رأيناها أصغر مما هو، وان كان على الحد المعتدل رأيناها كما هو. فلم لا يجوز أن يكون خروج الشعاع من الحدقة السليمة شرطا لحصول الابصار على هذه الشرائط المخصوصة؟ وهب أنا لا نعرف لذلك سببا لكن الاحتمال قائم.
وأما المقام الثاني: فهو أنه اذا كان الابصار سبب انطباع شبح المرئى فى نقطة الناظر، فان المرئى بعيدا يوجب أن يرى صغيرا.

واعلم: أن «الشيخ» بين بهذا الشكل الهندسى أنه متى كان المرئى أبعد، كان موضع الارتسام أصغر، وهذا حق لا نزاع فيه. الا أن هذا الكلام انما يتم اذا ضممنا اليه مقدمة أخرى. وهى قولنا: وكل ما كان موضوع الارتسام أصغر، وجب أن يرى المرئى أصغر. و «الشيخ» لم يبين هذه البتة، ولم يذكر فى تقريره شبهة فضلا عن حجة.
ج ٢، ص: ٢٣٩
وأقول: هذه المقدمة كاذبة، ويدل عليها وجوه ثلاثة:
الأول: أن انطباع العظيم فى الصغير، اما أن يكون ممتنعا أو لا يكون، فان كان ممتنعا فقد بطل القول بأن الابصار لا يتم الا بالانطباع، لأنا نرى نصف كرة العالم فكيف نعقل انطباع نصف كرة العالم فى الثقبة العينية؟ وان كان جائزا لم يلزم من صغر موضع الارتسام، أن تكون الصورة المرتسمة صغيرة.
الثاني: وهو أن المربع المتساوى الأضلاع المتساوى الزوايا يكون كل واحدة من زواياه قائمة، والقطر يقطع هذا المربع بنصفين، فالزاويتان اللتان يقطعهما ذلك القطر، يقطع «١٩» ويقسم كل واحدة منهما بنصفين متساويين. وأما المربع المستطيل المتساوى الزوايا، فان القطر اذا قطعه بنصفين، فالزاويتان اللتان يقطعهما القطر ينقسمان بقسمين مختلفين. فالقسم الذي يؤثره الضلع الأعظم يكون أعظم من نصف قائمة والقسم الذي يؤثره الضلع الأقصر يكون أقل من نصف قائمة.
واذا عرفت هذه المقدمة فنقول: اذا نظرنا الى عمود قائم على الأرض طوله عشرون ذراعا على بعد عشرين ذراعا، ونظر أيضا الى شخص انسان على بعد ذراعين، وكان الناظر مضطجعا ووضع بصره على السطح الذي فرضنا أن ذلك العمود وذلك الانسان قائما عليه، فانه ليس يرى ارتفاع العمود أصغر من ارتفاع قامة الانسان، مع أن الزاوية التي بها يرى العمود المذكور، نصف قائمة، والزاوية التي بها يرى الانسان المذكور، أعظم من نصف قائمة. فانه اذا كان البعد من عين الانسان الى موضع العمود عشرين ذراعا، وكان طول العمود أيضا عشرين ذراعا: كان المربع المتولد منها مربعا متساوى الأضلاع، وكان الخط الذي يمر من عين الانسان الى رأس العمود: قطرا لذلك المربع، وقاسما للزاوية القائمة بنصفين. فكان الانسان يرى من نصف قائمة.
وأما اذا كان البعد بين العين وبين موقف الانسان ذراعين، وكان طول الانسان أكثر من ذراعين: كان المربع الحاصل منهما مستطيلا، وكان
ج ٢، ص: ٢٤٠
الخط الخارج من العين بالشرط المذكور الى رأس الانسان: قاطعا لهذا المستطيل لا بنصفين، ويكون الانسان يرى فى هذه الحالة أعظم من نصف قائمة. فثبت بهذا البرهان القاطع: أنه لا يلزم من كون زاوية الابصار أصغر، أن يرى المرئى أصغر، ولا من كونها كبيرة أن يرى المرئى كبيرا.
الوجه الثالث فى بيان أنه لا يلزم من صغر زاوية الابصار أن يرى المرئى أصغر: انا اذا أدركنا شيئا على قرب نصف ذراع، ثم تباعد عنا مقدار خمسة أذرع. فانه لا يتفاوت مقداره فى الادراك. مع أن التفاوت الواقع فى الزاوية كثير جدا. فلو كان التفاوت فى صغر الزاوية وكبرها هو الموجب لأن يرى الشيء أصغر مما كان، لما كان الأمر على ما ذكرنا.
فثبت بهذه الدلائل الثلاثة: أنه لا يجوز أن يكون السبب فى أن يرى الشيء أصغر مما هو عليه فى نفسه: صغر الزاوية التي يحصل فيها الانطباع.
وهنا آخر الكلام فى الاستدلال على فساد القول بالشعاع.
واعلم: أنه لم يثبت بالبرهان القاطع: أن الابصار اما أن يكون بالانطباع أو بالشعاع. واذا لم يثبت هذا الحصر، فحينئذ لا يلزم من بطلان القول بالشعاع أن يكون القول بالانطباع حقا. فهب أن القول بالشعاع باطل، لكن لا يلزم منه صحة القول بالانطباع- على مذهب «الشيخ» - وأعلم: أن القائلين بالشعاع احتجوا على فساد القول بالانطباع من وجوه:
الحجة الأولى: هى أن بديهة العقل حاكمة بأن انطباع الصورة العظيمة فى المحل الصغير محال عقلا. ونحن اذا فتحنا العين فانا نبصر نصف العالم. فلو كان الابصار عبارة عن الانطباع، لزم أن تنطبع صورة نصف كرة العالم فى نقطة الناظر. وذلك لا يقوله عاقل. والعجب:

أن أصحاب الانطباع شنعوا على أصحاب الشعاع. وقالوا: كيف يعقل أن يخرج من نقطه الناظر شعاع يتصل بنصف كرة العالم؟ وهذا القول
ج ٢، ص: ٢٤١
لعمرى وان كان مستبعدا، الا أن قول أصحاب الانطباع أظهر فسادا لأنه لا يبعد أن يخرج من العين جسم شعاعى صغير لم يعظم حجمه فى الخارج. لا سيما على مذهب من يجوز التخلخل والتكاثف.
وأما صورة نصف العالم لو حصلت فى نقطة الناظر، فاما أن يبقى على ذلك العظم حال حصول هذا الحلول أو لا يبقى عليه. فان كان الأول لزم أن يكون العظيم حال كونه عظيما مساويا للصغير حال كونه صغيرا. وذلك لا يقوله عاقل. وان كان الثاني فحينئذ وجب أن لا يرى عظيما. لأن هذه الصورة اذا كانت لا ترى الا عند الانطباع وهى عند الانطباع تصير صغيرة، لزم أن يقال: انها البتة لا ترى عظيمة. فيلزم أن لا ترى الأشياء العظيمة. وذلك مكابرة.
الحجة الثانية: انا نرى بالبصر أن هذا الشيء قريب منا. وذلك بعيد. ولا معنى للقرب وللبعد الا مقادير الأبعاد الحاصلة بين الرائى وبين المرئى. ولو كان الادراك عبارة عن الانطباع، لما أدركنا هذه الأبعاد، ووجب أن ترتسم فى العين هذه الأبعاد. الا أن ذلك محال لوجهين:
الأول: انا نرى البعد الذي طوله ألف ذراع. فلو ارتسم ذلك فى العين لزم أن يقال: حصل امتداد بقدر ألف ذراع فى العين. وذلك باطل. لأنه ليس للعين امتداد بقدر إصبع.
والثاني: ان العين لها فى ذاتها امتداد. فلو حصل فيها امتداد آخر عند ادراك القرب والبعد، لزم اجتماع بعدين فى مادة واحدة. وهذا محال عندهم. وعليه بنوا ابطال القول بالخلاء.
الحجة الثالثة: الرطوبة الجليدية اما أن تكون ملونة أو غير ملونة.
لا جائز أن تكون ملونة لوجهين:
الأول: انه لو كانت ملونة لوجب أن ترسم الصورة فى ظاهرها، وأن لا تتأدى من ظاهرها الى ما وراءها. ولو جاز ذلك لوجب أن يرى المرئى شيئين، لأنه حصل منه فى العين شبحان.
ج ٢، ص: ٢٤٢
والثاني: ان الجليدية لو كانت ملونة. فان كان لون المرئى بخلاف لون الجليدية وجب أن يرى المرئى على لون ممتزج من لون الجليدية ومن لون الخاص له. ألا ترى انا اذا نظرنا الى الخضرة الشديدة نظرا كثيرا ثم نظرنا بعد ذلك الى الجسم الأبيض فانا نراه على لون ممتزج من البياض والخضرة. وما ذاك الا أن الجليدية اذا نظرت الى الخضرة، فانها تكيفت بلون الخضرة. فلما نظرت الى الأبيض امتزج هذان اللونان.
فكذا فيما ذكرناه.
فأما ان لم تكن الجليدية ملونة، امتنع ارتسام أشباح الأشياء فيها، كالهواء فانه لما كان شفافا خاليا عن الألوان، لا جرم امتنع ارتسام الأشباح فيها.
الحجة الرابعة: لو ارتسم الشبح فى الجليدية، لكأن موضع الارتسام منها موضعا معينا. ولو كان كذلك، كان كل من نظر الى الجليدية، فانه يرى ذلك الشبح فى موضع عين، ولامتنع أن يختلف موضع ذلك الشبح باختلافات مقامات الناظرين، لكنها تختلف باختلاف مقامات الناظرين. فعلمنا: أنه ليس هناك صورة مرتسمة فى الحقيقة.
فهذه كلمات الفريقين فى هذا الباب.
وأما الحق الذي اخترناه، فقد ذكرناه فى كتاب «الملخص» فليرجع اليه. وهنا آخر الكلام فى الحواس الظاهرة.
ج ٢، ص: ٢٤٣
الفصل الرابع عشر فى الحواسّ الباطنة
قال الشيخ: «واما القوة «١» المدركة فى الباطن فمنها القوة التي ينبعث منها قوى الحواس الظاهرة، وتجتمع بتأديها اليها: وتسمى الحس المشترك. ولو لاها لما كان اذا احسسنا بلون العسل ابصار، أن نحكم بأنه حلو، وان لم نحس «٢» فى الوقت حلاوة» التفسير: انه يجب

علينا: أن نذكر ضابطا لهذه القوى الباطنة، ثم نشتغل بعده بتفسير كلام «الشيخ» وتقريره. فنقول: الادراكات اما كلية واما جزئية. أما الادراكات الكلية فهى للنفس، وأما الادراكات الجزئية فهى اما للحواس الظاهرة- وقد تكلمنا فيها، وأما للحواس الباطنة. ونقول: هذه الحواس الباطنة اما أن تكون مدركة أو متصرفة.

والمدركة اما أن تكون مدركة للصور أو للمعانى. أما المدركة للمعانى القائمة بالأمور المحسوسة بالحواس الظاهرة، فهى المسمى بالحس وخزانته هى الخيال. وأما المدركة للمعانى القائمة بالأمور المحسوسة- مثل كون هذا الشخص عددا وذلك الشخص جنينا- فهى الوهم، وخزانته الذاكرة. وأما المتصرفة فهى القوة المفكرة.

وهذا هو الكلام فى تعريف هذه الحواس الباطنة على سبيل الاختصار.

ثم نقول: احتج «الشيخ» على اثبات القوة المسماة بالحس المشترك بأن قال: اذا رأينا لون العسل حكمنا أنه حلو. والحاكم بشيء لا بد وأن يكون مدركا لكل واحد من الأمرين، بناء على أن التصديق

ج ٢، ص: ٢٤٤

مسبوق بتصور الطرفين.

فوجب القول باثبات قوة واحدة مدركة مشتركة لجميع الأمور المحسوسة بالحواس الخمس. ومعلوم أن شيئا من الحواس الخمس ليس كذلك. ولا يجوز أن يكون ذلك هو جوهر النفس، لأنه (اذا) ثبت أن كون النفس جوهر مجرد، وثبت أن الجوهر المجرد لا يدرك الجزئيات، ينتج: أن النفس لا تدرك هذه المحسوسات. فلا بد من قوة أخرى جسمانية لتكون مدركة لجميع هذه المحسوسات. وتلك القوة هى التي سميناها بالحس المشترك. فهذا تقرير هذه الحجة.

ولقائل أن يقول: ما ذكرتموه باطل لوجهين:

الأول: انه كما يمكنا أن نقول: هذا الملون يجب أن يكون طعمه كذا كذا. أيضا يمكننا أن نقول: ان هذا الشخص انسان، وليس بفرس. فاما أن لا يلزم من القاضى على الشيئين أن يحضره المقضى عليهما، أو يلزم ذلك. فان كان لا يلزم فقد سقط دليلكم، وان كان يلزم فحينئذ الحاكم على الشخص بأنه انسان يجب أن يكون مدركا لهذا الشخص من حيث انه هذا الشخص، وللانسان من حيث انه انسان فيكون الشيء الواحد مدركا للكلى والجزئى. لكن المدرك للكلى هو للنفس، فيلزمه أن يكون المدرك لهذا الجزئى هو النفس. واذا كان الأمر كذلك، كانت النفس مدركة للجزئيات. وأنتم انما حكمتم باثبات هذه القوة بناء على أن النفس لا يمكنها أن تدرك الجزئيات. واذا ثبت فساد هذه المقدمة، فحينئذ يظهر فساد هذا الدليل الذي ذكرتموه. وهذا البيان يدل على أن الدليل الذي ذكرتموه باطل.

الثاني: لم لا يجوز أن يقال: المدرك لهذه المحسوسات هو الحواس الظاهرة، والحاكم على هذا الملون بأنه هو هذا المطعوم هو القوة الفكرة التي هى المتصرفة فى الصور والمعانى بالتحليل والتركيب؟ وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات هذا الحس المشترك.

ثم نقول: الذي يدل على فساد القول بالحس المشترك وجوه:

ج ٢، ص: ٢٤٥

الحجة الأولى: انا اذا رأينا المرئيات بالقوة الباصرة، وسمعنا المسموعات بالقوة السامعة، وكذا القول فى سائر المحسوسات، ثم انا أحسسنا بكل هذه المحسوسات مرة أخرى بهذا الحس المشترك، فحينئذ كنا قد أحسسنا بكل واحد من هذه المحسوسات مرة بالحس الظاهر، ومرة أخرى بالحس المشترك. لكنا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا: أنا رأينا «زيدا» فانا ما رأيناه فى الحالة الواحدة الا مرة واحدة، وان القول بهذا التعدد مما يأباه صريح العقل.

الحجة الثانية: ان هذه القوة الواحدة لو اجتمعت فيها هذه الادراكات. ثم قلنا:

ان هذه القوة موجودة فى مقدم الدماغ، لزمنا أن نقول: انا اذا لمسنا باليد، وأدركنا حرارة، فانا نجد ذلك اللمس حاصلا فى مقدم الدماغ. واذا ذقنا بالفم شيئا، فانا نجد ذلك الذوق بمقدم الدماغ، لكنا نعلم بالضرورة أنا نجد ذلك اللمس باليد، لا بمقدم الدماغ، ومدرك ذلك الذوق باللسان لا بمقدم الدماغ، فكان قولهم على خلاف العقل.

الحجة الثالثة: الواحد لا يصدر عنه الا الواحد. فالقوة الواحدة لا يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك. فالقوة الباصرة يمتنع أن يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك- وهو الابصار- والقوة السامعة يمتنع أن يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك- وهو السماع- واذا

عرفت هذا فنقول: انهم زعموا أن هذه القوة المسماة بالحس المشترك تقوى على ادراك جميع المحسوسات بجميع أنواع الادراكات. وذلك يبطل ما قالوه من أن القوة الواحدة لا يصدر عنها الا أثر واحد.
ولنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب.
أما قوله «فمنها القوة التي تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة، وتجتمع بتأديها اليها وتسمى الحس المشترك» فاعلم: أن هذه العبارة كأنها مختلفة. وأظن أن العبارة الصحيحة أن يقال: فمنها القوة التي تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة وتجتمع فى تأديتها محسوساتها اليها
ج ٢، ص: ٢٤٦
وتسمى الحس المشترك. وذلك أن الحواس الظاهرة كلها منبعثة ومتشعبة من هذه القوة المسماة بالحس المشترك. ومعنى هذا الانبعاث: هو أنها بأسرها اذا أدركت محسوساتها، أدت تلك المحسوسات الى هذه القوة المسماة بالحس المشترك، حتى أنها تحكم على هذا الملون بأنه هو ذلك المطعوم. وكأن هذه الحواس الظاهرة انما كانت لأجل أن تكون خوادم لهذا الحس المشترك، وانما تستعد بأعمالها وأفعالها خدمة له وذلك هو المراد من الانبعاث. فلهذا السبب سموا هذه القوة بأنها مجمع الحواس الظاهرة.
ثم هاهنا بحث آخر وهو: أن ادراك الماهيات من باب الانفعال، فانه لا معنى للتصور الا حصول صور الماهيات فى القوة المدركة، وأما الحكم على هذا بأنه ذلك أو ليس ذلك، فهو من باب الفعل.
وعندهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد. وعلى هذا القانون. وجب أن لا تكون القوة الحاكمة على هذا الملون بأنه هو ذلك المطعوم، مدركة لا لهذا اللون ولا لهذا الطعم. والا فقد صدر عن القوة الواحدة فعل وانفعال معا. وذلك غير جائز. ثم اذا لم يكن هذا الحاكم مدركا للمحكوم عليه. فليت شعرى لم يحكم بشيء غير معلوم على شيء غير معلوم؟ وأيضا: فبتقدير صحة هذا الكلام، يبطل قوله: القاضى الشيئين لا بد وأن يحضره المقضى عليهما. وأما ان قلنا: بأن هذه القوة الواحدة تدرك هذه الماهيات وتحكم عليها، فحينئذ قد جوزوا صدور الآثار المختلفة عن القوة الواحدة، فلم لا يجوزون أن تكون القوة الواحدة هى المدركة للصور، فهى المدركة للمعانى وهى المتصرفة فيها بالتحليل والتركيب. وعلى هذا التقدير تصير القوى الخمس الباطنة قوة واحدة، ويبطل كلامهم بالكلية.
وأما بقية الألفاظ فظاهر.
***
قال الشيخ: «وهذا الحس المشترك تقترن به قوة تحفظ ما تؤديه الحواس اليه من صور المحسوسات، حتى اذا غابت عن الحس
ج ٢، ص: ٢٤٧
بقيت فيه بعد غيبتها. وهذا يسمى الخيال والصورة. وعضوها مقدم الدماغ»
التفسير: فيه مسائل:
المسألة الأولى
انه لما أثبت الحس المشترك، أثبت له خزانة. وذلك لأنا اذا شاهدنا شيئا ثم غفلنا عنه، فانه تبقى صورته فى الخيال بدليل:
انا اذا شاهدناه مرة أخرى، حكمنا بأن هذا الذي نشاهده هو الذي شاهدناه قبل ذلك. ولولا أن صورته كانت محفوظة عندنا، والا لما قدرنا على أن نحكم بأن هذا المشاهد هو الذي كان مشاهدا قبل ذلك.
واحتج «الشيخ» فى سائر كتبه على أن هذه الحافظة غير تلك القوة المسماة بالحس المشترك بأن قال: الحس المشترك لها قوة أخذ هذه الصورة. وهذا الخيال له قوة حفظها. والحفظ لا يحصل بالشيء الذي يحصل به القبول. بدليل: أن «٣» الذي ليس له قوة أخذ الصورة، والذي ليس له قوة حفظها. وهذا الوجه ضعيف. لأن هذا الذي يحفظ. هل قبل أم لا؟ فان كان قبل، فقد سلمتم أن القوة الواحدة قد حصل بها القبول والحفظ معا. وحينئذ قولكم: الحفظ يحصل بما لا يحصل به القبول يكون باطلا. وأن كان ما قبل، فهذا محال. لأنه لما لم يقبل تلك الصورة، فكيف يحفظها؟ وذلك معلوم بالضرورة.
ثم نقول: الذي يدل على فساد القول بهذه القوة وجوه؟
الحجة الأولى: ان الجزء الدماغى الذي يقال: ان هذه القوة حالة فيه: شيء صغير جدا فى الجمية. ثم انا نتخيل صور البحار والجبال وللسماوات والأرض. ومن المعلوم بالبديهة أن ارتسام الصور العظيمة فى المحل الصغير محال.
الحجة الثانية: هى أن الصور الكثيرة اذا ارتسمت فى هذا المحل

ج ٢، ص: ٢٤٨
الصغير، فحينئذ يلزم وقوع النفوس بعضها على بعض. فوجب أن يختل الكل.
هذا اذا قلنا: ان تلك النفوس حصلت فيه. وان قلنا: أنها ما حصلت فيه، كان ذلك قولا بأن هذه الصورة غير مرتسمة فيه.
الحجة الثالثة: ان مذهب «الشيخ» أنه لا معنى للادراك الا حضور صورة المدرك فى المدرك. فلما قال: هذه الصور حاضرة فى هذه القوة، مع أن هذه القوة ما أدركتها، فحينئذ يلزم أن يكون هذا الحضور.
وذلك يناقض قوله أنه لا معنى للادراك الا مجرد الحضور.
المسألة الثانية
أما قوله: «وعضوها مقدم الدماغ» فمعناه: العضو الحامل للقوة المسماة بالحس المشترك. والقوة المسماة بالخيال هو مقدم الدماغ.
والدليل عليه: أنه متى وقعت الآفة فى هذا العضو، اختلت أفعال هذه القوة.
ولقائل أن يقول: هنا سؤالان:
السؤال الأول: ان بتقدير أن يكون هذا العضو آلة لهذا الفعل، لا محلا للقوة الفاعلة لهذا الفعل، فانه يلزم من وقوع الآفة فى هذا العضو، وقوع الآفة فى هذا الفعل. وحينئذ لا يمكن الاستدلال بذلك على كون هذه القوة حالة فى هذا العضو.
السؤال الثاني: أن محل هاتين القوتين اما أن يكون جزءا من الدماغ، أو جزءين. والأول باطل. والا لكانت الصورة الحاضرة عند احدى القوتين، تكون حاضرة عند القوى الأخرى، وحينئذ يلزم أن يقال: متى كانت هذه الصورة حاضرة عند الخيال، أن يكون الحس.
المشترك مدركا لها، ومتى لم يكن الحس المشترك مدركا، وجب أن لا تكون تلك الصورة حاضرة عند الخيال. وكلا القولين باطل.
والثاني أيضا باطل. والا لزم جواز أن يختل أحد الفعلين مع بقاء الثاني على لسلامه- كما فى سائر القوى- معلوم أن ذلك باطل.
ج ٢، ص: ٢٤٩
قال الشيخ: «وهاهنا قوة أخرى فى الباطن تدرك من الأمور المحسوسة ما لا يدركه الحس. مثل القوة فى الشاة التي تدرك من الذئب معنى لا يدركه الحس ولا يؤديه الحس. فان الحس ليس يؤدى الا الشكل واللون. فأما أن هذا ضار أو صديق أو عدو أو منفور عنه، فتدركها قوة أخرى تسمى وهما» التفسير: لما أثبت القوة الباطنة المدركة لصور المحسوسات. وهى الحس المشترك، وأثبت خزانتها، وهى الخيال، شرع الآن فى اثبات القوة الباطنة المدركة لمعانى المحسوسات. وهى المسماة بالوهم.
وتقريره: أن كون هذا الشخص صديقا أو كون ذلك عدوا: معنيان مضافان الى هذين الشخصين. ولا شك أن الحس لا يدركهما. فلا بد من اثبات قوة أخرى تدركهما. وهى المسماة بالوهم.
ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن تكون القوة الواحدة مدركة لتلك الصور، وهذه المعانى. ولا يمكنكم أن تبطلوا هذا الاحتمال الا بالبناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد. وقد أبطلناه. ثم نقول: الدليل على أن المدرك لهذه المعانى هو المدرك لتلك الصور: أنا اذا قلنا: أن هذا الشخص المحسوس عدو، فقد حكمنا على هذا الشخص بكونه عدوا. والحاكم بشيء على شيء لا بد وأن يكون متصورا لكليهما.
فثبت: أنه لا بد من الاعتراف بشيء واحد، يكون ذلك الشيء بعينه مدركا للصور والمعانى. وهو المطلوب.
***
قال الشيخ: «وكما أن للحس خزانة هى المصورة. فكذلك للوهم خزانته تسمى الحافظة والذاكرة. وعضو هذه الخزانة مؤخر الدماغ»
التفسير: فيه مسائل:
المسألة الأولى
كما أثبت للحس الباطن المدرك لصور المحسوسات خزانة- وهى الخيال- كذلك أثبت لهذا الحس الباطن الذي سماه بالوهم خزانة
ج ٢، ص: ٢٥٠
- وهى التي تحفظ هذه- والكلام فيه عين ما تقدم. فان هذا الذي يحفظ هذه المعانى، ان كان لم يقبلها، فكيف يحفظها؟ وان كان قد قبلها، كان اعترافا بأن الشيء الواحد قد يكون قابلا حافظا معا.
وحينئذ يبطل قولهم: انه لا بد من اثبات قوتين لهذين الفعلين.
المسألة الثانية

ذكر فى كثير من كتبه: أن الأولى أن يقال: الحافظة لهذه المعانى غير الذاكرة المسترجعة. كيف لا نقول ذلك، والحفظ امساك، والاسترجاع فعل، والقوة الواحدة لا تفى بنوعين مختلفين من الفعل؟ وقال: الأليق بقولنا «٤» الواحد لا يصدر عنه الا لواحد، ليس الا ذلك (وقال) ان تذكر النسيان عجيب جدا. وذلك لأن الانسان حال ما يتذكر الشيء الذي نسيه، اما أن يقصد ذكره بعينه أو لا يقصده بعينه. فان قصده بذكره بعينه، فهو عالم به بعينه. لأن القصد الى الشيء المعين حال الغفلة عنه بعينه محال. واذا كان عالما به بعينه، امتنع أن يتذكره.

لأن التذكر لا معنى له الا تحصيل العلم به. فانه لو كان العلم حاصلا كان بذكره طلبا لتحصيل الحاصل. وهو محال.

وأما ان لم يقصده بذكره بعينه، بل قصد تذكر شيء. أى شيء كان، فلم حصل ذكر هذا المنسى دون سائر المنسيات؟ فثبت: أن أمر التذكر عجيب.

***

قال الشيخ: «وهنا قوة تفعل فى الخيالات تركيبا وتفصيلا، تجمع بين بعضها وبعض، وتفرق بين بعضها وبعض. وكذلك تجمع بينها وبين المعانى التي فى الذكر. وتفرق هذه القوة اذا استعملها العقل سميت مفكرة، واذا استعملها الوهم سميت متخيلة. وعضوها الدودة التي فى وسط الدماغ»

التفسير: هاهنا مسائل:

ج ٢، ص: ٢٥١

المسألة الأولى

لما أثبت القوة الباطنة المدركة لمعانى المحسوسات، شرع الآن فى القوة المصورة. وتقريره: أنه يمكننا أن نركب بعض الصور الخيالية مع بعض، كما اذا تخيلنا جبلا من ياقوت، وبحرا من زئبق، وانسانا له ألف ألف رأس. ويمكننا أن نركب هذه الصور الخيالية بهذه المعانى الوهمية. كما اذا حكمنا بأن هذا الشخص صديق. وهذا عدو، فاثبات «٥» هذا التركيب وهذا التحليل فعل. وأما ادراك الماهيات فانه انفعال والقوة الواحدة لا تكون فاعلة ومنفعلة معا. ولما كانت تلك القوى كلها منفعلة، وجب أن تكون هذه القوة الفاعلة مغايرة لتلك القوة المنفعلة التي هى القوة المدركة. وذلك هو المطلوب.

ولقائل أن يقول: السؤال عليه من وجهين:

الأول: هذه القوة التي تتصرف فى الصور الجزئية والمعانى الجزئية. هل تدركهما؟ فان كانت تدركهما فقد اعترفتم بأن القوة الواحدة لا يمتنع أن تكون مدركة منصرفة معا. وحينئذ يسقط دليلكم. وان كانت لا تدركهما فمن لا يدرك شيئا كيف يمكن أن يتصرف فيه؟ وليت شعرى كيف غفل هؤلاء القوم عن أمثال هذه السؤالات الظاهرة الجلية القريبة من كل عاقل.

الوجه الثاني «٦» ان المدرك للتصورات الكلية والتصديقات الكلية، ليس الا النفس. والنفس جوهر مجرد واحد، ليس فيه أجزاء ولا أبعاض، حتى يقال: صاحب التصورات شيء، وصاحب التصديقات شيء آخر.

واذا ثبت هذا فنقول: التصورات ادراكات. وأما التصديقات فهى عبارة عن تركيب تلك التصورات وتحليلها. ثم ان هذين الأمرين يستقل بهما جوهر النفس من غير تعديد القوى والأجزاء فيه. واذا جاز ذلك فى الكليات، فلم لا يجوز مثله فى الجزئيات؟

ج ٢، ص: ٢٥٢

المسألة الثانية

زعم: أن هذه القوة اذا استعملها العقل سميت مفكرة، وان استعملها الوهم سميت متخيلة. وهاهنا بحثان:

البحث الأول: ان العقل اما أن يمكنه ادراك هذه الصور الجزئية والمعانى الجزئية، أو لا يمكنه ادراكهما. فان أمكنه ادراكها فنقول: لعل المدرك لها هو العقل. لا هذه القوى التي أثبتوها. وعلى هذا التقدير لا يمكنكم اقامة الدلالة على اثبات هذه القوى. وان كان لا يمكنه ادراكها، فحينئذ يكون العقل غافلا عن هذه الجزئيات. فكيف يمكنه استعمال هذه القوة المفكرة فى تلك الأمور مع كونه غافلا عنها بالكلية؟

البحث الثاني: هو أن قولكم: انه اذا استعملها الوهم سميت متخيلة. اعتراف منكم بأن الوهم يستعملها. واستعمال الوهم لها فعل، وكون الفعل مدركا لتلك المعانى الجزئية انفعال. وحينئذ فقد سلمتم أن الوهم مبدأ الفعل والانفعال معا. واذا كان كذلك. فلم لا يجوز أن يكون المقوى لهذا التركيب والتحليل هو الوهم فقط، من غير حاجة الى اثبات.

هذه القوة؟
المسألة الثالثة فى بيان قوله «وعضوها الدودة التي فى وسط الدماغ»
فنقول: أما الدودة فصفتها مذكورة فى كتاب «التشريح» وانما عرفوا أن هذه القوة هناك لأنه متى حصلت الآفة فى هذا الموضع، اختل فعل هذه القوى. وقد تقدم الاستدلال على هذا الكلام.
***
قال الشيخ: «فهذه هى القوة التي فى باطن الحيوان. أعنى الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتخيلة» التفسير: الكلام على الدلائل التي تمسك بها فى اثبات هذه القوى.
ج ٢، ص: ٢٥٣
الا أنى أزيد هنا سؤالا آخر فأقول: صور المحسوسات كما يمكن إدراكها على وجه جزئى، فكذلك يمكن ادراكها على وجه كلى. وأيضا: المعانى الجزئية القائمة بهذه الأشخاص المحسوسة كما يمكن ادراكها على وجه جزئى، فكذلك يمكن ادراكها على وجه كلى. وأيضا: التفكر وهو عبارة عن التركيب والتحليل كما يمكن حصوله فى الجزئيات، فقد يعقل حصوله أيضا فى الجزئيات. وان جملة الحدود والبراهين مركبة عن تصورات كلية مجردة فثبت: أن ادراك الملائم وادراك المعانى، كما يعقل حصولها فى الجزئيات، فقد يعقل حصولها أيضا فى الكليات. فان لم يمتنع اسناد هذه الأمور الثلاثة الى قوة واحدة، فلم لا يحكم «الشيخ» باسناد هذه الأمور الثلاثة فى الجزئيات الى قوة واحدة؟ وان امتنع اسنادها الى قوة واحدة، فكيف يحكم باسنادها فى الكليات الى جوهر النفس؟ مع أنه فى ذاته شىء واحد ليس فيه تركيب البتة. فثبت: أن هذا الكلام مختل.
***
قال الشيخ: «والحس المشترك غير الخيال. لأن الحافظ غير القابل والحفظ فى كل شىء بقوة غير قوة القبول. ولو كان الحفظ لقوة القبول، لكان الماء يحفظ الأشكال كما يقبلها، بل للماء قوة قابلة وليس له قوة حافظة» التفسير: هذا الكلام قد تقدم ذكره والاعتراض عليه. وأيضا: فهو قد ذكر هاهنا أن الماء له قوة القبول، وليس له قوة الحفظ. فنقول: ان اثبات الدعوى الكلية، بذكر المثال الواحد لا تثبت، فلا يلزم من كون الأمر كذلك فى الماء، أن يكون الأمر كذلك فى سائر المواضع. وأما ترك المثال ورجع الى الدليل العام- وهو أن القبول أمران مختلفان فيمتنع صدورهما عن قوة واحدة- كان الكلام ما ذكرنا (وهو) أن الشىء (الذي) يحكم عليه بكونه حافظا، لا بد وأن يحكم عليه بأنه قابل. لأن الذي لا يقبل كيف يحفظ؟ وحينئذ يلزم القطع بأن الشىء الواحد محكوم عليه بكونه قابلا وحافظا، ويلزم منه سقوط هذه الحجة بالكلية.
ج ٢، ص: ٢٥٤
قال الشيخ: «وقوة المتحصلة المتخيلة خاصيتها دوام الحركة، ما لم يغلب وحركتها محاكاة الأشياء بأشباهها وأضدادها. فتارة تحكى المزاج كمن يغلب عليه السوداء فتخيل صورا سودا، ومحاكاة أفكار سبقت، أو محاكاة أفكار وجبت» التفسير: المراد منه: أن من خواص القوة المتخيلة تشبيه الشىء بشبهه أو بضده. أما التشبيه بالتشبيه، فلأن الرجل اذا استولى على مزاجه الخلط السوداوى، فانه يرى فى منامه الصور السود.
وأما الشبيه بالضد فكما قال فى بعض المقامات: انها تعبر بأضدادها.
وهنا آخر الكلام فى القوى الباطنة المحركة.
ج ٢، ص: ٢٥٥
الفصل الخامس عشر فى القوى المحركة الحيوانية
قال الشيخ: «وأما القوة المحركة فهى مبدأ انتقال الأعضاء بتوسط العضل والعصب بالارادة» التفسير: اعلم: أن قوله «القوة المحركة هى مبدأ انتقال الأعضاء» ليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ. فانه أبدل القوة بالمبدإ، والمحركة بكونها مؤثرة فى انتقال الأعضاء. ليس فيه الا تبدل لفظ بلفظ.
وأما قوله «بتوسط العضل» فالمراد منه: ما ثبت فى علم الطب (وهو) أن الحامل لقوة الحس والحركة انما ينفد فى العصب النابت من الدماغ، والعصب النابت من النخاع. بدليل: أنا اذا ربطنا العصبة ربطا قويا فكل ما فوق موضع الربط مما يلى جانب الدماغ والنخاع، فانه يبقى فيه الحس والحركة، وكل ما تحت ذلك الموضع مما يلى الجانب الآخر، فانه يبطل عنه الحس والحركة. وذلك يدل على أن

قوة الحس والحركة انما تصل الى الأعضاء بواسطة أجسام روحانية نافذة من الدماغ أو النخاع فى شظايا الأعصاب الى جملة الأعضاء وأما العضل وصفاتها وأحوالها فمذكورة فى كتاب «التشريح» قال الشيخ: «وله أعوان أولى وثانية. فالعون الأول هو المدركة.
أما المتخيلة واما العاقلة. والعونان الأخريان قوى النزوع الى المدرك أما نزاعا نحو جذب، أو نزاعا نحو دفع، فالنزاع نحو الجذب هو المتخيل أو المظنون نافعا وملائما وهذه القوى تسمى شهوانية. والنزاع نحو الدفع هو المتخيل، ضار او غير ملائم على سبيل الغلبة. وهما مبدأ استكمال القوة الحركة فى الحيوان الغير ناطق، والحيوان الناطق من
ج ٢، ص: ٢٥٦
حيث هو ناطق. فاحدى القوتين لدفع الضار، والثانية لجذب الضرورى والنافع»
التفسير: هاهنا مسائل:
المسألة الأولى
اعلم: أن الحركة الاختيارية لها مبادئ مرتبة بعضها على بعض فى أربع مراتب:
فالمرتبة الأولى- وهى أبعد المراتب- هى أن يعتقد الحيوان كون الفعل الفلانى مشتملا على ما يميل الطبع اليه، أو على ما ينفر الطبع عنه، أو لا يعتقد فيه واحدا من هذين الأمرين ثم ان ذلك الاعتقاد قد يكون اعتقادا حقيقيا علميا، وقد يكون اعتقادا ظنيا، وقد يكون محض الاعتقاد العارى عن سبب يوجبه. بل هو محض اعتقاد حصل فى الذهن لا لموجب.
واعلم: أنه ما لم يحصل اعتقاد كونه نافعا أو ضارا، لم يقدم الحيوان على الفعل والترك. وانما سمى الفعل الحيوانى فعلا اختياريا، لأن الاختيار عبارة عن طلب الحيز. وهذا اشارة الى ما ذكرناه. فاذا لم يحصل لا اعتقاد كونه ضارا أو لا اعتقاد كونه نافعا، امتنع الاقدام على الجذب أو الدفع. بل يبقى على الحال الموجودة. فهذه هى المرتبة الأولى.
وأما المرتبة الثانية: فهى أنه اذا حصل اعتقاد كونه نافعا، ترتب عليه حصول ميل الى الجذب. واذا حصل اعتقاد كونه ضارا، ترتب عليه حصول ميل الى الدفع. والميل الى الجذب يسمى الشهوة، والميل الى الدفع (يسمى) بالغضب. وهذه هى المرتبة الثانية.
وأما المرتبة الثالثة: فقد ذكر فى «الاشارات» : أنه عند حصول الشهوة يحصل اجماع على الفعل وعند حصول الغضب يحصل اجماع على الدفع. وهذه المرتبة لم تذكر هاهنا وهذا هو الأصوب. وذلك لأنه لا معنى للميول الى الجذب الا الاجماع على الجذب، ولا معنى للميل الى الدفع الا الاجماع على الترك.
ج ٢، ص: ٢٥٧
وأما المرتبة الرابعة: وهى فى الحقيقة المرتبة الثالثة- فهى أنه اذا حصل الميل الجازم فى الجذب أو الدفع، انضاف ذلك الميل الجازم الى القوة المركوزة فى الأعصاب والعضلات، فيصير المجموع الحاصل من ذلك الميل الجازم مع هذه القوة المركوزة فى الأعصاب والعضلات: موجبا لحصول الفعل. واذا عرفت ما ذكرناه، سهل عليك الوقوف على عبارات الكتاب.
وقوله: «النزاع نحو الجذب هو المتخيل أو المظنون نافعا أو ملائما» مشعر بالفرق بين النافع وبين الملائم. فالنافع ما يكون وسيلة الى حصول ما هو مطلوب لذاته، والملائم ما يكون مطلوبا لذاته.
المسألة الثانية
اعلم: أن الذي يتحرك بالاختيار هو الذي يقصد الى أن يفعل الفعل المعين، والقاصد الى الفعل المعين لا بد وأن يكون عالما بماهية ذلك الفعل المعين لأن القصد الى الشيء الذي لا يكون متصورا: محال: أن الذي يكون متحركا بالاختيار لا بد وأن يكون هو بعينه مدركا لماهية ذلك الفعل.
فثبت: أن المدرك والمحرك لا بد وأن يكون واحدا.
ومذهب «الشيخ» أن القوة المدركة محل، والقوة المحركة فى محل آخر. وذلك باطل قطعا.
***
قال الشيخ: «فهذه هى القوة المشتركة للحيوانات الكاملة من حيث هى حيوانات كاملة» التفسير: ليس كل ما كان حيوانا كان موصوفا بكل هذه القوى الموصوفة المذكورة، فان كثيرا منها يكون خاليا عن كثير منها. فأما الحيوان يكون موصوفا بها بأسرها، فانه يكون بالغا فى المرتبة الحيوانية التي أقصى الكمال.
قال الشيخ: «وكلها كمالات أجسام على سبيل تصور تلك الأجسام بها»

ج ٢، ص: ٢٥٨
التفسير: المراد: أن هذه القوى المدركة والقوة المحركة التي عددناها، فانها كلها جسمانية بمعنى أنها حالة فى البدن. وأما جوهر النفس. فانه غير موصوف بشيء من هذه القوى. والذي نختاره وتقول به: ان جميع هذه القوى والمبادي (التي هى) صفات حاصلة لجوهر النفس، هى «١» الموصوفة بالقوى المدركة والمحركة بأسرها.
***
قال الشيخ: «ولذلك لا تتم أفعالها الا بأجسام، وتختلف بحسب الأجسام» التفسير: اعلم: أن «الشيخ» استدل على أن هذه القوى جسمانية بأن قال: هذه القوى لا تتم أفعالها الا بالأجسام، وتختلف بحسب اختلاف الأجسام.
وهذه مقدمة واحدة. ولا بد وأن نضم اليها مقدمة ثانية- هى كبرى القياس- وهى أن يقال: وكل قوة لا يتم فعلها الا بأجسام وتختلف بحسب اختلاف الأجسام، فانها تكون قوة جسمانية، وحينئذ ينتج هذا القياس: أن هذه القوى قوى جسمانية.
***
قال الشيخ: «أما المدركة فيعرض لها اذا انفعلت آلتها، بأن لا تدرك، أو تدرك قليلا، أو تدرك لا على ما ينبغى. كما أن البصر اما أن لا يرى أو يرى رؤية ضعيفة، أو يرى غير الموجود (موجودا) أو على خلاف ما عليه الموجود بحسب انفعال الآلة» التفسير: اعلم: أن «الشيخ» لما ادعى أن هذه القوى لا تتم أفعالها الا بالأجسام، وتختلف أحوالها بحسب اختلاف الأجسام، أخذ يحتج عليه من وجوه:
الحجة الأولى: هذا الكلام وتقريره: أن دخول الآفة على الأفعال الصادرة عن القوى تكون على ثلاثة أوجه: المتشوش والنقصان والبطلان
ج ٢، ص: ٢٥٩
أما التشوش فيكون بسبب الحر، وأما النقصان والبطلان فقد تكون بسبب البرد. وجميع هذه القوى المذكورة يحصل فيها هذه الأقسام الثلاثة.
وذلك أن البصر اما أن لا يرى. وذلك هو البطلان، أو يرى رؤية ضعيفة. وذلك هو النقصان، أو يرى الشيء على خلاف ما هو عليه. وذلك هو التشوش. وكذا القول فى سائر الحواس الخمس الظاهرة، وفى الخمس الباطنة. فثبت: أن أفعال هذه القوى لا تتم الا بالأجسام، وأنه متى تغيرت تلك الأجسام عن أمزجتها الموافقة لتلك الأفعال، فان تلك الأفعال تختل أيضا. اما بالتشوش أو النقصان أو بالبطلان.
ولقائل أن يقول: ان هذا لا يدل على كون هذه القوى جسمانية فى ذواتها، لأنه من المحتمل أن تكون هذه الأجسام آلات للنفس فى هذه الأفعال فان عند اختلاف هذه الأجسام تختل الافعال، لاجل اختلاف تلك الآلات»
***
قال الشيخ: «ويعرض لها أنها لا تحس بالكيفية التي من آلتها، اذ لا آلة لها الى آلتها. وانما تدرك بالآلة ويعرض لها أن لا تدرك فعلها. لأنه لا آلة لها الى فعلها، ويعرض لها أن لا تدرك ذاتها، لأنها لا آلة لها الى ذاتها» التفسير: هذه هى الحجة الثانية على أن هذه القوى لا تتم أفعالها الا بالأجسام. وتقريره: ان القوة الباصرة لا تدرك نفسها. وهذا يدل على أن ادراكها للأشياء موقوف على الآلة، فلما امتنع أن يتوسط بينها وبين آلتها آلة، وامتنع عليها أن نتوسط بينها وبين ادراكها آلة، وامتنع أن يتوسط بينها وبين نفسها آلة، لا جرم امتنع عليها أن تدرك آلتها، وأن تدرك ادراكها، وأن تدرك نفسها. فثبت: أن هذه القوى لا تتم. أفعالها الا بالأجسام.
ولقائل أن يقول: هذا الكلام ضعيف من وجهين:
الأول: لم لا يجوز أن يقال: الادراكات قسمان: ادراك يمكن تعقله بجميع الأشياء، وادراك لا يمكن تعقله بجميع الأشياء. فالقوة
ج ٢، ص: ٢٦٠
العاقلة قوة يمكن تعقلها لجميع الأشياء، فلا جرم صح عليها أن تدرك نفسها وان تدرك ادراكها لغيرها، وأن تدرك آلتها. وأما القوة الباصرة.
فيمتنع تعقلها الا بالألوان والأضواء، فلا جرم يمتنع تعقلها بنفسها وادراكها وآلتها. والحاصل: أن هذا الامتناع لا يعلل بفقدان الآلة، بل أن امتناع تعلق القوة الباصرة بهذه الأشياء، أمر ثابت لغير القوة الباصرة ونفسها، لا لعلة منفصلة، فما لم تثبتوا فساد هذا الاحتمال فانه لا يتم دليلكم.

الوجه الثاني: هب أن هذا الامتناع معلل بفقدان الآلة لكن هذا انما يدل على أن هذه القوى لا تصدر عنها آثارها الا بواسطة هذه الآلات. وهذا القدر لا يدل على أنها فى ذواتها جسمانية، لاحتمال أن يقال: انها فى ذواتها مجردة عن المواد، الا أن صدور أفعالها عنها لا يمكن إلا بواسطة هذه الآلات الجسمانية. وعند فقدانها يمتنع صدور الأفعال عنها.

***

قال الشيخ: «ويعرض لها: أنها ان انفعلت عن محسوس قوى، لم تحس بالضعيف أثره. لأنها انما تدرك بانفعال آلة. واذا اشتد الانفعال ثبت الأثر، واذا ثبت الأثر، لم يتم انتعاش «٢» غيره معه» التفسير: هذه هى الحجة الثالثة على أن أفعال هذه القوى لا تتم الا بالأجسام. وتقريره: أنه لو وضع سراج فى مقابلة الشمس، فانه اذا نظر الانسان اليه فانه لا يراها. وعند سماع صوت الرعد، لا يسمع صوت البعوضة. وعند الاحساس بالنيران العظيمة لا يحس بالحرارة الضعيفة. وكل ذلك يدل على أن الاحساس بالمحسوسات القوية يمنع من الاحساس بالمحسوسات الضعيفة. ثم قال: والسبب فيه: أن الاحساس انما يكون بالانفعال والتأثر عن المحسوسات، فاذا قوى الاحساس قوى الانفعال، واذا قوى الانفعال ثبت الأثر، واذا ثبت الأثر لم يتم انتعاش غيره معه.

ج ٢، ص: ٢٦١

ولقائل أن يقول: «٣» هذا أيضا ضعيف. وبيانه بأسئلة:

الأول: انا بينا: أن القوة وان كانت مجردة بحسب ذاتها عن المادة، ولكنه لا يمتنع أن يكون صدور فعلها عنها موقوفا على وجود آلة جسمانية، ولا تكون تلك الآلة الجسمانية، كيف كانت: كافية فى ذلك. بل شرط صدور ذلك الأثر عنها: كون تلك الآلة الجسمانية واقعة على وجه مخصوص. فاذا لم تحصل تلك الخصوصية فحينئذ يختل ذلك الفعل.

فما لم تبطلوا هذا الاحتمال، فانه لا يتم دليلكم.

السؤال الثاني: ان الحكم الذي ذكروه باطل، طردا وعكسا.

أما الطرد: فلأن قوة الخيال عندهم جسمانية. ثم انا حال ما نتخيل البحر والجبل والسماء والأرض، يمكننا أن نتخيل البقة والبعوضة. وأما العكس. فلأنا حال ما نتفكر فى تركيب المقدمات العقلية، يكون هذا العمل عمل النفس الناطقة. لأن التصرف فى الكليات لا يتأتى الا من النفس. ثم انا حال استغراقنا فى التفكر فى تركيب برهان عقلى، لا يمكننا أن نستحضر ادراكا آخر وعلما آخر. فههنا هذا الامتناع حاصل مع أن هذه القوة قوة عقلية مجردة.

السؤال الثالث: ان عندكم الادراك سواء كان كليا أو جزئيا، هو عبارة عن حضور صورة المدرك فى المدرك. واذا ثبت هذا فنقول: انه اذا قوى الادراك كان ذلك لأجل أن الصورة الحاضرة فى ذات المدرك، صورة، ثابتة قوية. وثبات هذه الصورة. قوتها تمنع من حصول صورة أخرى. وهذه العلة التي ذكرتموها فيما اذا كان محل الادراك جسما قائما بعينه (لا) فيما اذا كان محل الادراك جوهرا مجردا. فثبت: أن الاستدلال بذلك على كون القوة المدركة جسمانية خطأ.

***

ج ٢، ص: ٢٦٢

قال الشيخ: «ويعرض لها أن البدن (فى كل شخص «٤») اذا أخذ يضعف بعد سن الوقوف أن يضعف جميعها (فى كل شخص «٥») فلا يكون ولا شخص واحد تسلم فيه القوة الحاسية. فاذن كلها بدنية» التفسير: هذه هى الحجة الرابعة على أن القوى الحاسة جسمانية وذلك لأن بعد الأربعين، يأخذ البدن فى الضعف. وهذه القوى أيضا تأخذ فى الضعف. وذلك يدل على أن ضعف البدن يستلزم ضعف هذه القوة. وذلك يدل على أنها جسمانية.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن هذه القوى تأخذ فى الضعف بعد الأربعين. وبيانه من وجوه:

الأول: انا قد رأينا كثيرا ممن كان فى زمان شبابه كثير الأمراض والعلل، فلما دخل فى سن الكهولة قوى مزاجه وزالت الأمراض والعلل عنه.

الثاني: ان الشيخ يزداد حرصه وأمله. قال النبي عليه السلام:

«يهرم ابن آدم، ويشيب معه اثنان الحرص والأمل» ولا شك أن الحرص والأمل ادراكات جزئية وارادات جزئية. ثم انها بعد الأربعين تأخذ فى القوة لا فى الضعف. فبطل قولكم: ان هذه القوى تأخذ فى الضعف بعد الأربعين. ثم نقول: هب أن الأمر كما

ذكرتم، ولكن لم لا يجوز أن يقال: هذه القوى وان كانت غير جسمانية بحسب الذات، الا أنها جسمانية بمعنى أن أفعالها لا تصدر عنها الا بواسطة هذه الآلات. فلا جرم لزم من اختلال البدن اختلال هذه الأفعال.

واعلم: أنهم لما احتجوا بهذه الحجة على أن هذه القوى جسمانية، فقد احتجوا بما يقرب منها على أن القوة العقلية غير جسمانية. قالوا: القوة العقلية تقوى بعد الأربعين، مع أن البدن يضعف بعد الأربعين.

فلما قويت القوة العقلية عند ضعف البدن، علمنا: أن القوة العقلية غير جسمانية، وأنها غنية فى ذاتها عن البدن.

ج ٢، ص: ٢٦٣

واعلم: أن هذا الكلام ضعيف أيضا. وبيانه من وجهين:

الأول: هو أن الحواس الظاهرة خمسة، والباطنة خمسة أخرى. فيكون مجموعهما عشرة، ومع الشهوة والغضب اثنا عشر، ومع السبعة النباتية وهى الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغازية والنامية والمولدة تكون تسعة عشر. وكل ذلك أضداد وموانع للقوة العقلية عن أشغالها بتحصيل المعارف الحقيقية: التصورية والتصديقية.

اذا ثبت هذا فنقول: اذا فرضنا أن القوة العقلية جسمانية، فبعد الأربعين يضعف البدن وتضعف جميع القوى. فهب أن القوة العاقلة تضعف. لكن تضعف أيضا تلك القوى التسعة عشر التي كلها عوائق وموانع وأضداد العاقلة من أفعالها الخاصة بها. فهب أنه يضعف فعلها بسبب ضعف ذاتها ولكنه يقوى فعلها بسبب ضعف سائر أضدادها فيقابل ضعف ذاتها بضعف فقد واحد من أضدادها ضعف سائر أضدادها معينا لها على أفعالها فلم لا يجوز أن تكون قوتها بعد الأربعين لهذا السبب؟

الثاني: ان القوة العاقلة الى زمان الأربعين قد تكررت عليها الادراكات التصورية والتصديقية. وكثرة الأفعال سبب لحصول الملكة، فلم لا يجوز أن تكون زيادة قوتها على الادراكات، انما كانت بسبب حصول هذه الملكة التي ذكرناها؟

الوجه الثالث: ان الحرص والأمل يقوى كل واحد منها فى زمان الشيخوخة. مع أنهما يتعلقان بالادراكات الجزئية. والادراكات الجزئية هى عندكم جسمانية.

الوجه الرابع: لا يجوز أن يقال: المزاج الكهولى أوفق الادراكات العقلية، ولا يجب علينا أن نذكر السبب فيه، بل يكفينا مجرد المطالبة.

وأما قوله فى آخر هذا الفصل: «فاذن هذه كلها بدنية» فاعلم:

أنه لما ذكر دلائله الأربع على أن هذه القوى المدركة للجزئيات جسمانية، صرح عقيبها بذكر النتيجة فقال: «فاذن كلها بدنية» أى فاذن هذه القوة المدركة للجزئيات بدنية.

***

ج ٢، ص: ٢٦٤

قال الشيخ: «وكذلك المحركة. وذلك فيها أظهر، لأن وجودها بحركة آلات هى فيها. ولا وجود لها من حيث هى كذلك ذات فعل خاص» التفسير: المراد: أن القوة المحركة بدنية جسمانية. واحتج عليه بقوله: أن وجودها بحركة الآلات هى فيها. والمراد: أن القوة المحركة لا تكون قوة محركة الا مع حركة الآلات الجسمانية التي هى الأعصاب والأوتار والعضلات.

ثم قال: ولا وجود لها من حيث هى كذلك ذات فعل خاص.

والمراد: أنه لما ثبت أن القوة المحركة لا تكون قوة محركة، الا مع الآلات الجسمانية، ثبت أنه لا وجود لها من حيث انها كذلك ذات فعل خاص بها دون الآلات الجسمانية. والحاصل: أنه لما ثبت أنها لا تكون قوية على التحريك الا مع الآلات الجسمانية، امتنع أن يقال: انها وحدها بدون الآلات الجسمانية تكون قوية على التحريك.

ولقائل أن يقول: هذا الكلام مختل بحسب المعنى وبحسب اللفظ أما كونه مختلا بحسب المعنى فمن وجهين:

الأول: لا نسلم أن القوة المحركة لا تكون قوة محركة الا بواسطة هذه الآلات الجسمانية. وذلك لأن هذه القوة التي تحرك الأعضاء والأوتار والعضلات، فلو كان تأثيرها فى تحريك الجسم موقوفا على هذه الآلات لكان تأثيرها فى تحريك هذه الآلات موقوفا على آلات أخرى. ولزم التسلسل، أو لزم توقف الشيء على نفسه. وكلاهما باطلان.

الثاني: هب أن تأثير هذه القوى فى التحريك يتوقف على هذه الآلات الجسمانية. فلم قلتم: انه يلزم أن تكون هذه القوة حالة فى

الجسم؟ ولم لا يجوز أن يقال: المحرك للبدن هو النفس التي هى جوهر مجرد، إلا أنها لا تقوى على هذا التحريك الا بواسطة هذه الآلات الجسمانية؟
وأما أن هذا الكلام مختل بحسب اللفظ. فمن وجهين:
ج ٢، ص: ٢٦٥
الأول: ان قوله: ان وجودها بحركة آلات هى فيها، مشعر بأن وجود هذه القوى معلل بحركة تلك الآلات، لكنه لا نزاع فى أن حركة تلك الآلات حركات اختيارية تكون معللة بهذه القوى. وحينئذ يلزم الدور.
الثاني: ان قوله: ان وجودها بحركة آلات هى فيها مصادرة على المطلوب الأول. لأن قوله هى: ضمير عائد الى القوى. وقوله فيها «٦» : ضمير عائد الى الآلات. فكان المعنى: أن هذه القوى موجودة فى هذه الآلات، وليس المطلوب الا ذلك. فكان هذا مصادرة على المطلوب الأول. وانه باطل.
فهذا جملة ما ذكره «الشيخ» فى بيان أن هذه القوى جسمانية.
قال المفسر: الحق عندى: أن المدرك بجميع الادراكات لجميع المدركات هى النفس وأن المحرك أيضا هو النفس. ويدل عليه وجوه:
الحجة الأولى:- وهى الغاية «٧» فى القوة والوضوح- أن نقول: انا اذا سمعنا صوت «زيد» علمنا: أن صاحب هذا الصوت شخصى معين مشكل بالشكل الفلانى، واذا رأينا صورة العسل حكمنا بأنه موصوف بالطعم الفلانى. والحاكم بشيء على شيء يجب أن يكون مدركا للحكم والمحكوم به. ضرورة أن التصديق مسبوق بتصور الطرفين.
فههنا شيء واحد هو المدرك لجميع هذه المحسوسات بجميع هذه الادراكات التي هى الحواس الخمس. ثم تقول: اذا تخيلنا صورة «زيد» ثم أدركنا صورته، حكمنا بأن صورة هذا المحسوس هى صورة لذلك المتخيل، فعلمنا أن الادراك والتخيل، حصلا لشيء واحد، ثم نقول: انا نحكم على هذا الشخص بأنه عدو، وعلى الآخر بأنه صديق.
فهذا الحاكم يجب أن يكون مدركا لهذه الأشخاص ولهذه المعانى، لعين ما ذكرناه.
ج ٢، ص: ٢٦٦
ثم نقول: انا نتصرف فى صور المحسوسات وفى هذه المعانى الجزئية بالتركيب تارة، وبالتحليل أخرى. ثم نقول: انه يمكننا حمل الكليات على الجزئيات، فههنا شيء واحد هو المدرك الكليات والجزئيات معا، لكن مدرك الكلى هو النفس، ومدرك الجزئى أيضا هو النفس.
فثبت: أن المدرك لجميع المدركات الكلية والجزئية بجميع أنواع الادراكات: شيء واحد وهو النفس. ثم نقول: الذي يحرك بالاختيار هو الذي يقصد الى التحريك. والقصد الى الشيء مشروط بكون ذلك القاصد مقصورا لماهية ذلك المقصود، ولكونه حاكما بأنه يجب تحصيل ذلك المقصود. وعند هذا القول (فان) كل محرك بالاختيار هو قاصد لذلك التحريك. وكل قاصد أمرا من الأمور فهو شاعر بماهية ذلك المقصود، ينتج: كل محرك بالاختيار فهو شاعر بماهية ذلك الفعل.
فثبت: أن المدرك والمحرك شيء واحد. وهذا برهان قاطع فى اثبات هذا المطلوب.
واعلم: أن هذا الفصل من أدل الدلائل على اثبات النفس الناطقة.
وذلك لأنا نقول: الانسان شيء موصوف بكل الادراكات، بجميع المدركات. ولا شيء من أجزاء البدن كذلك، ينتج من الشكل الثاني:
أن الانسان شيء مغاير لمجموع البدن ولجميع أجزائه وهذا البرهان هو الذي عليه تعويلنا فى اثبات أن النفس جوهر مغاير لمجموع البدن، ولكل واحد من أجزائه.
الحجة الثانية فى اثبات هذا المطلوب: أن كل واحد يعلم بالضرورة أنه هو الذي أبصر المبصرات وسمع المسموعات وذاق ولمس وتنبل وتفكر واشتهى وغضب. ومن نازع فيه فقد نازع فى أجلى العلوم الضرورية وأوضحك. ولا شك أن المشار اليه لكل واحد بقوله «أنا» ليس الا جوهر النفس، فوجب أن يكون الموصوف بهذه الأفعال وبهذه الصفات:
ليس الا النفس.
ج ٢، ص: ٢٦٧
الحجة الثانية: النفس لو لم تكن مدركة للجزئيات، لما كانت مدركة لهذا البدن من حيث انه هو. ولو لم تكن مدركة لم تكن قاصدة

للتصرف من حيث هو، فحينئذ يكون الانسان مغايرا لهذا البدن، ولا يكون له تعلق بهذا البدن من حيث انه هذا- وكان هذا البدن شيئا آخر أجنبيا عن الانسان من كل الوجوه- ومعلوم أن كل ذلك باطل. فثبت بهذه البراهين: أن جميع هذه القوى والادراكات من صفات النفس.
ج ٢، ص: ٢٦٩
الفصل السادس عشر فى النفس الناطقة
قال الشيخ: «ومن الحيوان: الانسان (وهو مختص بنفس «٨») انسانية تسمى نفسا ناطقة. اذ كان اشهر أفعالها وأدل آثارها الخاصة بها: النطق. وليس يعنى بقولهم نفس ناطقة أنها مبدأ النطق فقط، بل جعل هذا اللفظ لقبا لذاتها» قال المفسر: لما تكلم فى القوى الحيوانية، شرع الآن فى شرح الأحوال النفس الانسانية. وهنا مسألتان:
المسألة الأولى
المراد من النفس: الشيء الذي يشير اليه كل واحد بقوله «أنا» فان نفس كل شيء ذاته وحقيقته. وذات الانسان هو الشيء الذي يشير اليه بقوله «أنا فعلت» و «أنا أبصرت» و «أنا عملت» و «أنا غضبت» وهنا دقيقة: وهى أن الشيء الذي يشير اليه كل واحد بقوله «أنا» مغاير للشيء الذي يشير اليه كل واحد الى غيره بقوله «أنت» وذلك لأنى اذا أشرت الى نفسى بقولى «أنا» فالمشار اليه ليس هو البدن ولا جزء من أجزاء البدن، لأنى حال ما أكون شديد الاهتمام بتحصيل ادراك أو بتحصيل فعل، فانى كثيرا (ما) أقول: انى فعلت كذا وقلت كذا. وعند ما أقول هذا يكون المشار اليه بقولى «أنا» حاصلا فى ذهنى لا محالة، مع أنى فى تلك الساعة أكون غافلا عن بدنى وعن جميع أجزاء بدنى. وهذا يدل على أن الشيء الذي أشير اليه بقولى «أنا» مغاير لهذا البدن ولجميع أجزاء البدن. وأما الذي أشير اليه
ج ٢، ص: ٢٧٠
بقولى «أنت» فليس الا هذا البدن. لأن المشار اليه بقولى «أنت» ليس الا ما أدركته ببصرى. وما ذاك الا هذا الجسم المخصوص. وكذلك فان الانسان اذا مات. فالذى كان يشير الى نفسه بقوله «أنا» لم يبق. وأما الذي كنت أشير اليه بقولى «هو» فانه باق. فلهذه الدقيقة ترى العقلاء يقولون فيمن مات: أنه ما بقى وأنه هلك. وقد يقولون:
انه هو هذا الجسد الموضوع هنا. فقولهم: هلك وما بقى، يريدون به ذلك الشيء الذي يشير الى نفسه بقوله «أنا» وقولهم هذا الجسد هو ذلك الانسان يريدون به ذلك الشيء الذي كان غيره يشير اليه بقوله «هو»
المسألة الثانية
ظاهر كلام «الشيخ» يدل على أن تسمية النفس الانسانية بالنفس الناطقة محض اللقب من غير أن يفيد فائدة معقولة. وعندى:
أنه ليس الأمر كذلك، بل هو اسم يفيد فائدة معقولة. وبيانه: أن المدرك للشيء قسمان:
أحدهما: الذي يدرك شيئا لكنه لا يمكنه أن يعرف غيره أنه أدرك ذلك الشيء. وهذا حال جميع الحيوانات العجم، فانها قد تدرك أمورا كثيرا مما يلائمها أو ينافرها. ولكنها لا يمكنها أن تعرف غيرها أحوال تلك المدركات.
والقسم الثاني: الذي يدرك شيئا ثم يمكنه أن يعرف غيره بأنه أدرك ذلك الشيء. وهذا هو الانسان. فانه اذا أدرك شيئا أمكنه أن يعرف غيره أنه أدرك ذلك الشيء، وأمكنه أيضا أن يعرف غيره أحوال ذلك المدرك. ثم ان هذا التعريف له طرق كثيرة: منها النطق والعبارة، ومنها الاشارة، ومنها الكتابة. الا أن أكملها هو النطق، فلا جرم جعلوا النطق عبارة عن كون الانسان قادرا على أن يعلم غيره ما فى قلبه من الأحوال المختلفة والادراكات المتباينة. فظهر بهذا أن وصف النفس الانسانية بأنها ناطقة ليس بمحض اللقب، بل هو اسم يفيد هذه الفائدة
ج ٢، ص: ٢٧١
واعلم: أن الحكماء لما قالوا فى حد الانسان: انه الحيوان الناطق:
طعن بعضهم فيه. وقال: ان الحد باطل طردا وعكسا.
أما الطرد. فلأن الببغاء ينطق وليس بانسان. وأما العكس.
فلأن الأبكم انسان وليس بناطق.

واعلم: أن من وقف على ما ذكرناه فى تفسير الناطق، علم أن هذا السؤال باطل. وذلك لأنا بينا أن مرادنا من الناطق: كونه قادرا على اعلام غيره بما فى قلبه من الأحوال والعلوم. والببغاء لا يقدر على ذلك، والأبكم يقدر على ذلك بسائر الطرق. فزال هذا السؤال.

***

قال الشيخ: «ولها خواص «٩» منها ما هو من باب الفعل فى البدن، ومنها ما هو من باب الادراك، ومنها ما هو من باب الانفعال. فأما الذي لها من باب الفعل فى البدن والانفعال، ففعل ليس يصدر عن مجرد ذاتها، وأما الادراك الخاص، ففعل يصدر من مجرد ذاتها من غير حاجة الى البدن» التفسير: ذكر أن خواص النفس منها ما هو من باب الادراك:

ومنها ما هو من باب الفعل. ومنها ما هو من باب الانفعال. وعندى:

أن هذا التقسيم مختل. وذلك لأن الادراك اما أن يكون تصورا، واما أن يكون تصديقا. فأما التصور فانه من باب الانفعال، فانه عبارة عن حصول صورة فى النفس من غير أن يقترن به حكم، فلا يكون للنفس معها نسبة الا بالقبول. وهذا هو الافتعال واما التصديق فانه من باب الفعل.

لأنه عبارة عن الحكم بثبوت شيء لشيء. وهذا الحكم فعل. فثبت: أن الادراك اما أن يكون انفعالا. واذا كان كذلك، كان جعل الادراك قسما للفعل والانفعال خطأ.

ج ٢، ص: ٢٧٢

ولمجيب أن يجيب فيقول: المراد بالفعل والانفعال اللذين جعلهما فى مقابلة الادراك: الفعل والانفعال اللذان لا يكونان من جنس الادراك.

***

قال الشيخ: «وأما الأفعال التي تصدر عنها بمشاركة البدن والقوى البدنية: فالتعقل والروية فى الأمور الجزئية، فيما ينبغى أن يفعل وما لا ينبغى أن يفعل، بحسب «١٠» الاختيار» التفسير: ذكر ان الأفعال التي تصدر عن النفس الناطقة بمشاركة البدن والقوى البدنية، أمران: أحدهما: التعقل. والثاني: الروية «١١» فى الأمور الجزئية فيما ينبغى أن يفعل وما لا ينبغى أن يفعل، بحسب الاختيار. ولقائل أن يقول: أتريد بهذا التعقل ادراك الكليات، أو ادراك الجزئيات؟ فان أردت به ادراك الكليات، فهذا القسم قد جعلته فعلا يصدر من مجرد ذاتها من غير حاجة الى البدن. وان أردت به ادراك الجزئيات، فقد زعمت فيما سبق: أن ادراك الجزئيات لا يحصل الا للقوى الجسمانية، فكيف اسندته الآن الى جوهر النفس الناطقة؟ أما الثاني وهو الروية فى الأمور الجزئية. فهذا أيضا من الكلام العجيب. وذلك لأنه يقال: هل تقول بأن النفس تدرك الجزئيات أو لا؟ فان قلت به فحينئذ يبطل ما ذكرته فى الفصل المتقدم من أن ادراك الجزئيات لا يحصل الا للقوى الجسمانية. وان لم تقل به فحينئذ يمتنع كون النفس متروية فيها، لأن التروى عبارة عن التصرف فى الأمور، بالتركيب تارة وبالتحليل أخرى. فان لم تكن تلك الجزئيات مدركة للنفس، فكيف تقدر النفس على التصرف فيها؟ وحقا أقول: ان اقدام هذا الرجل الكبير على مثل هذا الكلمات المتناقضة، لعجيب جدا.

***

ج ٢، ص: ٢٧٣

قال الشيخ: «ويتعلق بهذا الباب: استنباط الصناعات «١٢» العملية والتصرف فيها «١٣» كالملاحة والفلاحة والصباغة والنجارة» التفسير: هذه الصناعات اما أن تستنبط كلية. مثل أن تستنبط أن الفلاحة كيف تكون؟ وقد تستنبط جزئية مثل أن تستنبط أن فلاحة هذه الأرض كيف تكون؟

أما الوجه الأول: فهو من خواص النفس، ولا تعلق للبدن به البتة.

وأما الوجه الثاني: فهو من خواص القوى البدنية، ولا تعلق للنفس به. فلم يبق هنا شيء يمكن أن يضاف الى النفس والبدن جميعا.

***

قال الشيخ: «وأما الانفعالات فأحوال تعرض للبدن، مع مشاركة النفس الناطقة. كالاستعداد للضحك والبكاء والخجل والحياء والرحمة والرأفة والألفة. وغير ذلك» «١٤» التفسير: اعلم: أن الانسان اما أن يعتبر حال ما لم يدخل فى الوجود، أو يعتبر حال ما دخل فى الوجود. أما القسم الأول وهو أن يعتبر حال ما لم يدخل فى الوجود، فاما أن يعتقد فيه كونه ضارا أو نافعا.

أو لا يعتقد فيه لا كونه ضارا ولا كونه نافعا. أما القسم الأول. وهو أن يعتقد فيه كونه ضارا. فاذا اعتقد أن الضار متوجه اليه. فان اعتقد كونه قادرا على دفعه، حصل فى قلبه ميل جازم الى الدفع، وذاك هو الغضب. وعند حصول هذا التصور والميل الى الدفع،

يتسخن البدن ويحصل الغليان فى دم القلب. وان اعتقد كونه عاجزا عن دفعه، حصل فى قلبه الخوف، وانحصر الروح القلبى فى الداخل، وتغير لون
ج ٢، ص: ٢٧٤

الوجه الى الكمودة والرصاصية. وأما ان كان بحيث تارة يجوز كونه قادرا على دفعه، وتارة يعتقد كونه عاجزا عن الدفع، فههنا كما اختلط فى جوهر النفس هذان الاعتقادان، فانه يختلط فى ظاهر البدن آثار الغضب والخوف. وأما القسم الثاني. وهو أن يعتقد فى ذلك الأمر المستقبل أنه بتقدير حصوله يكون نافعا، فان لم يعتقد تجويزه متوجها اليه، فانه يحصل فى قلبه ميل جازم بأنه لا بد من تحصيله. وذلك هو الشهوة. فان أعتقد كونه متوجها اليه حصل فى قلبه فرح وسرور وانبسط الروح القلبى الى خارج، وكل ما كان الفرح أقوى، كان ذلك الانبساط أجمل. وحينئذ يسخن البدن ويحسن لونه وتظهر آثار صلاح الحال على الوجه. هذا كله كلام فى اعتبار ما لم يدخل فى الوجود.

أما القسم الثاني: وهو اعتبار حال ما دخل فى الوجود. فذاك الشيء اما أن يعتقد فيه كونه حسنا، أو يعتقد فيه كونه قبيحا، أو لا ذاك ولا هذا. فان اعتقد فيه كونه حسنا تبعه الفرح بسبب ما يتوقع من حدوث آثاره النافعة، وان اعتقد فيه كونه قبيحا، تبعه الحزن وانحصار دم القلب الى باطن القلب. وعند ما يعتقد أنه غير قبيح، فانه يخرج دم القلب الى ظاهر البدن. واذا اختلط هذان الاعتقادان فى النفس، توالت الانبساطات والانقباضات على بشرة الوجه. وذلك هو الخجل.

فهذا هو الاشارة فى ضبط هذه الأحوال.

واعلم: أن الفرح قد يتبعه الضحك، لما أن الحرارة توجب تمدد العضلات، والحزن والخوف قد يتبعهما البكاء. بسبب أن الروح اذا انحصر فى داخل القلب، استولى البرد على ظاهر البدن، والبرد يوجب التقبيض والتكثيف. واذا استولى هذا التقبيض على جرم الدماغ، انعصر منه شيء من الرطوبات وسال الى العينين. وذلك هو البكاء.

فهذا هو الحكم الأكثرى فى هذا الباب.

واذا عرفت هذا فنقول: انه ما لم يحصل اعتقاد أنه خير أو شر أو نافع أو ضار، لم تحصل الرغبة والنفرة. وما لم يحصل هذان الأمران
ج ٢، ص: ٢٧٥

لم تحصل هذه الأعراض النفسانية فى جوهر النفس- أعنى الغضب والشهوة والفرح والخوف والحزن والخجل- بل حصول هذه الأعراض فى جوهر النفس يوجب حصول التغيرات المزاجية المذكورة فى جوهر البدن.

***

قال الشيخ: «وأما الذي يخصها وهو الادراك فهو التصور للمعانى الكلية. وبنا حاجة الى أن نصور لك كيفية هذا الادراك» التفسير: لا شك أن كل ادراك فهو اما تصور واما تصديق.

فلا أدرى لم أقتصر هنا على ذكر التصور، ولم يذكر التصديق البتة.

***

قال الشيخ: «فنقول ان كل واحد من أشخاص الناس مثلا. هو انسان. لكن له أحوال وأوصاف ليست داخلة فى أنه انسان ولا يعرى منها هو فى الوجود، مثل حد جسده فى قده ولونه وشكله والملموس منه.

وسائر ذلك. فان هذه كلها وان كانت انسانية فليست شرطا فى أنه انسان، والا لتساوى فيها (كلها) أشخاص الناس كلهم، ومع ذلك فانا نعقل أن هناك شيئا هو الانسان» التفسير: المراد من هذا الكلام: أن أشخاص الناس مشتركة فى معنى الانسانية ومختلفة فى مقاديرها وأشكالها وسائر صفاتها. وما به المشاركة غير ما به المباينة. فمعنى الانسانية فيها مغاير لهذه الصفات.

***

قال الشيخ: «وبئس ما قال من قال: ان الانسان هو هذه الجملة المحسوسة. فانك لا تجد جملتين على حالة واحدة» التفسير: قال بعضهم: الانسان هو هذه الجملة المحسوسة فى الخارج.

واعلم: أن هذا المذهب باطل. واحتج «الشيخ» على بطلانه بأن جميع الجملة المحسوسة فى الخارج، مختلفة فى المقادير والأشكال.

والانسان من حيث هو انسان أمر واحد فى الكل.
ج ٢، ص: ٢٧٦

واعلم: أن هذا الاستدلال ضعيف. وذلك لأنه ان وقع النزاع فى أن الانسان عبارة عن هذه الجملة المحسوسة أم لا؟ فلا نزاع فى أن

الأجسام النباتية والمعدنية ليست الا هذه الأجسام، ثم انك لا تجد جسمين من النبات الا وهما مختلفان فى القدر والشكل والصفة، وكذا القول فى المعدنيات. ومع ذلك فلم يلزم اثبات نفس مفارقة لها. فكذا هنا. وكذا القول فى الأعراض. فان كان سوادين يفرضان، فهما مشتركان فى معنى السوادية وغير مشتركين فى تكوين هذا، وذاك.
فلم يلزم اثبات نفس مفارقة للاعراض فكذا هنا.

بل الواجب أن يقال: الدليل على أن الانسان ليس هو هذه الجملة المحسوسة وجوه:
الأول: انا قد نعقل معنى الانسان حال كوننا غافلين عن هذا البدن بمجموعه وبأجزائه.
الثاني: أن أجزاء هذا البدن متبدلة فيكون هذا البدن متبدلا.
وأما «زيد» من حيث هو ذلك المشار اليه بقوله «أنا» فانه غير متبدل، والمتبدل مغاير لغير المتبدل، فالبدن المحسوس مغاير للمشار اليه بقوله «أنا» الثالث: ان المحسوس من هذا البدن هو هذا السطح واللون.
والعلم الضرورى حاصل بأن المشار اليه لكل أحد بقوله «أنا» باق.
فثبت بهذه الدلائل: فساد قول من يقول: الانسان هو هذه الجملة المحسوسة.
***

قال الشيخ: «وهذه الأحوال الغريبة تلزم الطبيعة من جهة قبول مادتها افان كل واحد من أشخاص الناس تتفق له مادة على مزاج واستعداد خاص. وكذلك يتفق له وقت وزمان. وأسباب أخرى تتعاون على الحاق هذه الأحوال «١٥» به الحاقا خاصا به»
ج ٢، ص: ٢٧٧

التفسير: لما بين أن معنى الانسانية مغاير للطول المخصوص والشكل المخصوص واللون المخصوص، ذكر ما هو السبب لحصول هذه الأحوال المختلفة مع الانسانية. وذلك السبب: هو المادة.
ولقائل أن يقول: تعليل هذه الأعراض المختلفة بالمادة باطل.
ويدل عليه وجهان «١٦» :
الأول: ان مادة النفس الانسانية ليس الا الجسم. ولا شك أن طبيعة الجسمية معنى واحد. فلو كان الموجب لهذه الصفات هو الجسمية، ثم ان الجسمية معنى واحد فى الكل، لزم استواء جميع الأبدان فى جميع هذه الصفات. وذلك محال.
الثاني: هو أن الاختلاف فى هذه الصفات لو كان لأجل المادة، فالاختلاف فى المواد ان كان لأجل الاختلاف فى الصفات، لزم الدور.
وان كان لاختلاف مواد تلك المواد، لزم التسلسل. وهو محال.
الثالث: انه لو كان حصول هذه الصفات لأجل المادة، لدامت هذه الصفات بدوام المادة التي هى الجسمية. وذلك محال.
الرابع: ان المادة قابلة. والقابل لا يكون عندهم مؤثرا، فيمتنع أن تكون حصول هذه الأحوال مختلفة لأجل المادة. بل السبب فى حصول هذه الأحوال المختلفة: أن كل صفة حصلت فى مادة، فقد كانت المادة قبل تلك الصفة موصوفة بصفة أخرى، وتلك الصفة السابقة أعدت المادة لقبول الصفة اللاحقة.
***

قال الشيخ: «ثم ان الحس اذا أدرك الانسان، فانه تنطبع فيه صورة ما للانسان، من حيث هى مخالطة لهذه الأحوال والاعراض
ج ٢، ص: ٢٧٨

الجسمانية. ولا سبيل لها الى أن ترتسم فيها مجرد ماهية الانسان حتى يكون ما يشاكل فيها نفس تلك الماهية. وهذا يظهر بأدنى تأمل. والحس كأنه نزع تلك الصورة عن المادة وأخذها فى نفسه. لكن نزع. اذا غابت المادة غاب، ونزع مع العلائق العرضية المادية. فاذن لا مخلص للحس الا مجرد الصورة. وأما الخيال فانه (قد) يجرد الصورة تجريدا أكبر من ذلك. وذلك أنه يستحفظ الصورة وأن غابت المادة. لكن ما يتراءى للخيال من الصورة المأخوذة عن الانسان مثلا لا يكون مجردا عن العلائق المادية. فان الخيال ليس يتخيل صورة الا على نحو ما، من شأن الحس أن يؤدى اليه. وأما الوهم فانه وان استثبت معنى غير محسوس، فلا يجرده الا متعلقا بصورة خيالية. فاذن لا سبيل لشىء من هذه القوى أن تتصور ماهية شىء مجرد عن علائق المواد وزوائدها الا النفس الانسانية. فانها هى التي تتصور كل شىء بحده، كما هو منقوص عنه العلائق المادية. وهى المعنى الذي من شأنه أن يوقع على كثيرين. كالانسان من حيث انه انسان

فقط.
فأما اذا تصور هذه المعانى، تعدى التصور الى التصديق بأن يؤلف بينهما «١٧» على سبيل القول الجازم» التفسير: قد عرفت أن الشخص المعين من الناس انما صار ذلك الشخص لأن الانسانية انضافت اليها أعراض كثيرة، وصار مجموعها ذلك الشخص. اذا عرفت هذا فنقول: الادراك اما أن يكون ادراكا للجزئى، أو للكلى. فان كان ادراكا للجزئى فاما أن يكون ادراكا يتوقف على حصول المدرك فى الخارج، أو لا يتوقف. والأول هو الاحساس، فانه عبارة عن ادراك هذا الشخص من حيث انه هذا، بشرط أن يكون ذلك الشخص حاضرا. والثاني هو التخيل، فانه يمكننا أن نتخيل صورة «زيد» بعينه، وان لم يكن «زيد» حاضرا.
وأما ادراك الكلى. فهو أن يعقل الانسان من حيث انه انسان، مع قطع النظر عن جميع لواحقه وصفاته الزائدة عليه. وهذا الادراك هو التجريد التام.
ج ٢، ص: ٢٧٩
ولقائل أن يقول: هذه الصورة العقلية التي زعمتم أنها مجرد «١٨» صورة جزئية مشخصة حالة فى نفس «زيد» وتكون مقرونة بسائر الصفات القائمة بتلك النفس. فكيف زعمتم: أنها صورة كلية مجردة؟ بل نقول: القول باثبات الصورة المجردة محال فى العقول. لأن ذلك المجرد اما أن يكون موجودا أو معدوما، فان كان موجودا فأما أن يكون فى الخارج أو فى الذهن. والأول باطل لأن كل ما يكون موجودا فى الخارج فهو شخص معين، فلا يكون مجردا. والثاني باطل لأن كل ما حصل فى ذهن معين، فهو صورة شخصية حالة فى نفس معينة، ولا يكون مجردا. وأما ان كان معدوما فالمعدوم نفى محض وعدم صرف، فيمتنع وصفه بكونه مجردا أو يكون مشتركا فيه.
لا يقال: المراد من قولنا: ان الصورة الذهنية كلية أنا لو حذفنا شخصيتها وكونها فى الذهن، فان تلك الماهية من حيث هى هى تكون منطبقة على ماهية جميع الأشخاص الخارجية. لأنا نقول: اذا أقنعتم بهذا القدر، فلم لا تقولون بأن الشخص المعين الموجود فى الأعيان أمر كلى؟ بمعنى أنا لو حذفنا شخصيتها وكونها فى الأعيان، لكانت تلك الماهية منطبقة على ماهية جميع الأشخاص الذهنية والخارجية.
***
قال الشيخ: «فالإنسان الذي يصدر عنه هذه الأفعال يسمى نفسا ناطقة. وله قوتان: احداهما: معدة نحو العمل ووجهها الى البدن، وبها يميز بين ما ينبغى أن يفعل، وبين ما لا ينبغى أن يفعل، وما يحسن ويقبح فى الأمور الجزئية. ويقال له: العقل العملى. ويستكمل فى الناس بالتجارب والعادات» التفسير: المراد: أن النفس الناطقة لها قوتان: احداهما عملية.
وهى التي باعتبارها يتمكن من تدبير البدن. وبهذه القوة يميز الانسان بين ما ينبغى أن يفعل، وبين ما لا ينبغى أن يفعل، وما يحسن وما يقبح
ج ٢، ص: ٢٨٠
فى الأمور الجزئية. وهذا الكلام قد ذكره فيما تقدم. فهو مكرر. وقد ذكرنا عليه: أن هذا التميز بين ما ينبغى وبين ما لا ينبغى، وبين ما يحسن وبين ما لا يحسن: اما أن يكون على وجه كلى، أو على وجه جزئى.
فان كان الأول. فهذا داخل فى الادراكات الكلية- وهى القوة النظرية- وان كان على وجه جزئى، لزم كون النفس مدركة للجزئيات. وذلك عنده باطل.
وللمجيب ان يجيب فيقول: هذه الادراكات كلها كلية، الا أن بعضها يكون ادراكا لما يكون وجوده باختيارنا وفعلنا- وهذا النوع من الادراك يسمى بالقوة العملية- وبعضها يكون ادراكا، لما وجوده لا يكون باختيارنا وفعلنا- وهذا النوع من الادراك يسمى بالقوة النظرية-
***
قال الشيخ: «والثانية (قوة) معدة نحو النظر والعقل الخاص بالنفس. ووجهها الى فوق. وبها ينال الفيض الالهى. وهذه القوة (قد تكون بعد بالقوة) ما لم تعقل «١٩» شيئا ولا تتصور. بل هى مستعدة لأن تعقل المعقولات (بل هى استعداد ما للنفس، نحو تصور المعقولات) وهذه تسمى العقل بالقوة والعقل الهيولانى. وقد تكون قوة أخرى أخرج منها الى الفعل. وذلك بأن تحصل للنفس المعقولات الأولى، على نحو الحصول الثاني «٢٠» الذي نذكره. وهذا يسمى العقل بالملكة. ودرجة ثالثة وهى ان يحصل للنفس المعقولات المكتسبة، فتحصل للنفس عقل بالفعل. ونفس تلك المعقولات تسمى عقلا مستفادا» التفسير: هذا هو الكلام فى تفصيل أحوال القوة النظرية التي للنفس الناطقة. واعلم: أنها قابلة للعلوم والمعارف. ثم هذا على أربع مراتب:

ج ٢، ص: ٢٨١
المرتبة الأولى: أن تكون النفس خالية عن جميع المعارف البديهية والكسبية. والنفس متى كانت فى هذه الدرجة، فانها تسمى عقلا هيولانيا.
والمرتبة الثانية: هى أن تحصل لها العلوم البديهية، والعلوم المستفادة من الحواس والتجارب. والنفس متى كانت فى هذه الدرجة، فانها تسمى عقلا بالملكة. وذلك لأن حصول هذه العلوم البديهية، يفيد النفس قدرة على أن تتوصل بتركيبها الى اكتساب (العلوم) النظرية.
والمرتبة الثالثة: أن يكتسب هذه العلوم الفكرية. الا أنها لا تكون حاضرة بالفعل. ولكنها تكون بحيث متى شاء الانسان أن يستحضرها، قدر على ذلك. والنفس متى كانت فى هذه الدرجة، فانها تسمى عقلا بالفعل. و «الشيخ» أهمل هذه المرتبة فى هذا الكتاب.
والمرتبة الرابعة: أن تكون تلك العلوم والمعارف حاضرة حاصلة بالفعل. والانسان يشاهدها أو ينظر اليها بعين عقله. والنفس متى كانت فى هذه المرتبة تسمى عقلا مستفادا.
***
قال الشيخ: «ولأن كل ما يخرج من القوة الى الفعل، فانما يخرج بشيء تفيده تلك الصورة. فاذن العقل بالقوة انما يصير عقلا بالفعل بسبب تفيده المعقولات، ويتصل به أثره. وهذا الشيء هو الذي يفعل العقل فينا. وليس شيء من الأجسام بهذه الصفة. فاذن هذا (الشيء) عقل بالفعل. وفعال فينا. ويسمى عقلا فعالا» التفسير: المقصود من هذا الفصل: اثبات العقل الفعال.
والدليل على وجوده: أن هذه النفوس الناطقة كانت فى أول الأمر خالية عن المعارف والعلوم. فاذا حصلت فيها هذه المعارف والعلوم، بعد أن لم تكن حاصلة، فلا بد لحصولها من سبب. وهذه المقدمة حقة. لأن حدوث الشيء بعد ان لم يكن، لا بد له من سبب. فأما أن يكون ذلك السبب يجب
ج ٢، ص: ٢٨٢
أن يكون عقلا بالفعل، فهذا انما يظهر اذا قيل: ان ذلك السبب اما أن يكون جسما، أو حالا فى الجسم، أو لا جسما ولا حالا فى جسم. والقسمان الأولان باطلان، فتعين الثالث. ثم نقول: ذلك الموجود المجرد الذي لأجله تصير هذه النفوس عالمة بعد أن كانت جاهلة، لا يجوز أن يكون هو الله- تعالى- بل يجب أن يكون غيره. وذلك الغير انما يمكن أن يؤثر فى تصير النفس عالمة، بعد أن كانت جاهلة، لو كان هو فى نفسه عالما بحقائق الأشياء، علما لازما لذاته، باقيا ببقاء وجوده ثم نقول: ذلك الغير يجب أن يكون شيئا واحدا لا غير. وعند اثبات جميع هذه المقدمات يظهر اثبات أن ذلك الشيء يكون عقلا بالفعل فى ذاته، ويثبت أنه هو الذي يصير النفوس عالمة بالفعل. وكان ذلك الشيء عقلا فعالا، ويكون هو والعقل «٢١» الفعال واحدا.
و «الشيخ» لم يثبت شيئا من هذه المقدمات، ولم يقرر واحدة منها بشبهة، فضلا عن حجة. فكيف يمكن اثبات هذا الشيء الذي سماه بالعقل؟
ومن الناس من قال: لم لا يجوز أن يكون المؤثر فى حصول هذه المعارف والعلوم: هو الجسم. لأن الجسم أدون حالا من النفس، والأدون لا يكون سببا لحصول صفة الكمال لما هو أشرف منه. فثبت: أن المؤثر فى حصول هذه المعارف والعلوم: ليس هو الجسم، ولا يكون شيئا حالا فى الجسم، لأن الحال فى الجسم أحسن حالا من الجسم. ولما لم يصلح الجسم لهذه الافادة، فلأن لا يصلح العرض الحال فى الجسم لهذه الافادة كان أولى. فثبت: أن مفيد هذه العلوم والمعارف: موجود ليس بجسم ولا جسمانى.
ثم نقول: ذلك الشيء اما أن يكون هو الله- سبحانه- أو غيره والأول باطل. لأنه تعالى واحد. والواحد لا يصدر عنه الا الواحد.
فثبت: أن ذلك الشيء موجود غير الله- تعالى- ثم نقول: ذلك الشيء
ج ٢، ص: ٢٨٣
يجب أن يكون مقصورا للأشياء، ومتصرفا بها ادراكا حاضرا بالفعل، لأن كل كمال يحصل منه شيء لشيء، فحصول ذلك الكمال لذلك المفيد، أولى من حصوله لذلك المستفيد. فذلك الوجود الذي هو العلة لحصول هذه المعارف والعلوم فى نفوسنا، يجب أن يكون هو أولى بأن يكون موصوفا بهذا الكمال. ثم نقول: لم لا يجوز أن يكون مبدأ حدوث هذه العلوم والمعارف لبعض النفوس شيئا، والمبدأ لحصولها لطائفة أخرى من النفوس شيئا آخر؟ وذلك لأن الجوهر الواحد كاف فى ذلك. ولا حاجة فى هذا (الى) التكثير.
فهذا ما يمكن أن يقال فى تقرير هذه المقدمات.

وأعلم: أن هذه الكلمات بعد ضم هذه الزيادات اليها فى غاية الضعف. أما الكلام المبنى على الخسة والشرف. فقد عرفت «٢٢» أنه ليس فى غاية القوة. وأما قوله: لا يجوز أن يكون المؤثر فى حصول هذه المعارف هو الله- تعالى- لأنه واحد. والواحد لا يصدر عنه الا الواحد. فنقول: والعقل الفعل موجود واحد فى ذاته، فكيف تصدر عنه هذه المعارف التي لا نهاية لها، والنفوس التي لا نهاية لها؟

فان قالوا: الصادر عنه انما هو الوجود. والوجود شيء واحد فى نفسه، وانما يتعدد بحسب تعدد الماهيات. فنقول: هذا بناء على أن تأثير العلة الفاعلة فى وجود المعلول لا فى ماهيته. وقد أبطلنا ذلك فى سائر الكتب. ثم ان سلمنا ذلك، لكنا نقول: فاذا جوزتم ذلك، فلم لا يجوز أن يقال: الصادر عن المبدأ الأول- سبحانه- هو الوجود فقط؟ وأما تعدد الموجودات فانما يكون بحسب تعدد الماهيات والقوابل.

ثم ان سلمنا أن مبدأ هذه المعارف موجود مجرد غير الله- تعالى- فلم قلتم:

ان ذلك الموجود يجب أن يكون مدركا للحقائق وعالما بها؟ (ل) قوله:

«علة الكمال أولى بذلك الكمال» قلنا: هذا الكلام خطابى. وذلك لأنه ليس كل ما كان علة لشيء، فانه يلزم كونه موصوفا بذلك المعلول.

ج ٢، ص: ٢٨٤

ألا ترى أن الحركة علة للسخونة. ثم انها غير موصوفة بالسخونة، والشمس مسخنة مع أنها غير مسخنة فى نفسها. وأيضا: فالفعل الفعال مبدأ عندهم لحدوث جميع الألوان والأشكال والأعراض القائمة بالأجسام، ومبدأ أيضا لحدوث صور الجسمية والصور النوعية فى المواد. ثم ان هذا العقل غير موصوف بشيء من ذلك البتة. فلم لا يجوز أن يكون مبدأ لحصول هذه المعارف والعلوم، وان لم يكن موصوفا بشيء منها؟ ثم ان سلمنا أن الأمر على ما قالوه. لكن لم لا يجوز أن يكون العقل الفعال لكل «٢٣» نفس، جوهر آخر على حدة، أو يكون العقل الفعال لطائفة أخرى (تجعل) النفوس جوهرا آخر؟ على ما كان يقول أصحاب الطلسمات. ويسمون ذلك الجوهر بالطباع التام. وزعموا:

أن للنفوس الحادثة من هذا الجوهر الواحد المستكملة بتكميل ذلك للجوهر، يكون بينها أنواع مشاكلة ومجانسة فى الأخلاق والعادات والمعارف والعلوم، وتكون تلك النفوس كالأخوة، ويكون ذلك الجوهر جوهرا للمعارف، كالأب لها. وهو الذي لا يزال يهديها الى مصالحها فى اليقظة على سبيل الالهامات وفى النوم على سبيل الرؤيا.

***

قال الشيخ: «وقياسه من عقولنا: قياس الشمس من أبصارنا.

فكما أن الشمس تشرق على المبصرات فتوصلها بالبصر، كذلك أثر العقل الفعال يشرق على المتخيلات، فيقبلها «٢٤» بالتجريد عن عوارض المادة معقولات، ويوصلها بأنفسنا» التفسير: اعلم: أن المقصود من هذا الفصل: كلام شعرى. وذلك لأنه زعم أنه كما أن الشمس هو النير الأعظم فى العالم الجسمانى، وبسبب فيضان الأنوار والأضواء عنها على محسوسات هذا العالم، تقوى الأبصار الظاهرة على ادراكها، وجب أن يكون أيضا فى العالم الروحانى شيء، نسبته الى ذلك العالم نسبة الشمس الى هذا العالم.

ج ٢، ص: ٢٨٥

ج ٢، ص: ٢٨٥

فاذا وقعت أضواؤها على المدركات الروحانية على القوى المدركة الروحانية، قويت القوى المدركة الروحانية بواسطة تلك الأضواء الروحانية، على ادراك المدركات الروحانية. وهذا الكلام مع كونه شعريا، هو أقوى من ذلك الذي ذكره فى معرض البرهان اليقينى. ولكن هنا شيء هو «النير الأعظم» فان كان هو «الشمس» لكن حصل فى الفلك الجسمانى مع هذا «النير الأعظم» نيرات أخرى، وبسبب اختلاط أنوار هذه النيرات بأنوار «النير الأعظم» تختلف الآثار والأفعال، فكذلك قد حصل فى فلك العالم الروحانى مع ذلك النير الأعظم الروحانى، نيرات أخرى روحانية.

وبالجملة: فأمثال هذه الكلمات: ظنون وحسبانات. والعالم بحقائقها هو الله- سبحانه-

***

قال الشيخ: «ان ادراك المعقولات شيء للنفس بذاته من دون آلة، لأنك قد علمت أن الأفعال التي تكون بالآلة كيف ينبغى أن تكون، وتجد أفعال الناس مخالفة لها» التفسير: هذه هى الحجة الأولى على أن محل الادراكات العقلية جوهر مجرد عن المادة قائم بالنفس.

وتقريره: أن نقول: القوة العقلية غنية فى فعلها عن المادة. وكل ما كان غنيا فى فعله عن المادة، يجب أن يكون غنيا فى ذاته عن المادة. ينتج: أن القوة العقلية غنية فى ذاتها عن المادة. أما الصغرى. وهى أن القوة العقلية غنية فى فعلها عن المادة.

فالذى يدل عليه: أنها تدرك ذاتها، وتدرك ادراكها لذاتها، وتدرك آلتها.

ومن المحال أن يكون بينها وبين ذاتها آلة، وبينها وبين ادراكها لذاتها آلة، وبينها وبين آلتها آلة أخرى. فثبت: أن هذه القوة غنية عن المادة فى هذه الأفعال. وأما الكبرى. وهو أن كل ما كان غنيا فى فعله عن المادة كان غنيا فى ذاته عن المادة. فتقريره: أن الموجودية جزء من الموجودية.

ومتى كان أحد أجزاء المركب مفتقرا الى شيء، كان ذلك المركب مفتقرا

ج ٢، ص: ٢٨٦

اليه. فظهر أنها لو كانت مفتقرة فى موجوديتها الى المادة، لكانت مفتقرة فى موجوديتها الى المادة، لكنها فى موجوديتها غير مفتقرة الى المادة، فهى فى موجوديتها غير مفتقرة الى المادة.

ولقائل أن يقول: الاعتراض على هذه الطريقة قد تقدم، فلا فائدة فى الاعادة.

***

قال الشيخ: «ولو كان تعقل بالآلة، لكان لا تعقل الآلة الا دائما، لأنه لم يخل اما أن تعقل الآلة بحصول صورة الآلة، أو بحصول صورة أخرى. ومحال أن يعقل الشيء بحصول شيء آخر، فاذن تعقله بصورته. فاذن يجب أن تحصل صورته. وحصول صورته لا يخلو من وجوه: اما أن تحصل الصورة فى نفس النفس مباينة للآلة، أو تحصل الصورة فى نفس الآلة، أو تحصل الصورة فيهما جميعا.

فان كانت الصورة تحصل فى النفس فهى مباينة ولها فعل خاص.

لأنها قد قبلت الصورة من غير أن كانت «٢٥» تلك الصورة معها فى الآلة.

وان كان حصول الصورة فى الآلة فيجب أن يكون العلم بها دائما، اذا كان العلم بحصول الصورة فى الآلة.

وان كان حصولها «٢٦» فى كلتيهما. فهذا على وجهين:

أحدهما: أن يكون اذا حصل فى أيهما كان، حصل فى الآخر، لمقارنة الذاتين، فيجب «٢٧» اذا كانت صورتها فى الآلة «٢٨» أن تكون أيضا فى النفس، اذا كانت لمقارنة الذاتين، فيكون حينئذ العلم، يجب أن يكون دائما أو يكون «٢٩» يحتاج أن تحصل صورة أخرى من الذاتين «٣٠» فيكون فى الآلة صورتان مرتين ومحال أن تكثر الصورة الا لمواردها

ج ٢، ص: ٢٨٧

وأعراضها. واذا كانت المادة واحدة، والأعراض واحدة، لم يكن هناك صورتان، بل صورة واحدة. ثم ان كانت صورتان فلا يكون بينهما فرق بوجه من الوجوه، فلا ينبغى أن يكون أحدهما معقولا دون الآخر. فان سامحنا وقلنا: ان الصورة وحدها لا يتهيأ أن تكون معقولة، ما لم تجد صورة أخرى، فلا بد من أن نقول حينئذ: ان كل واحدة من الصورتين معقولة. فاذن لا يمكن أن يعقل الآلة الا مرتين، ولا يمكن أن نعقلها مرة واحدة. وان كان شرط حصول الصورتين فيهما، ليس على سبيل الشركة بل على سبيل أن يحصل فى كل واحد منهما صورة ليست هى بالعدد التي هى فى الأخرى، رجع الكلام الى أن للنفس (بانفرادها) صورة وقواما «٣١» فقد بان من هذا: أن للنفس أفعالا خاصة وقبولا للصورة المعقولة لا تنطبع «٣٢» تلك الصورة فى الجسم، فيكون جوهر النفس بانفراده محلا لتلك الصورة» التفسير: هذه هى الحجة الثانية على تقرير هذا المطلوب. ولقد جاءت هذه الحجة بعبارات غامضة، وتقسيمات طويلة، لا فائدة فى تتبعها. وأنا أحرزها على الوجه الملخص الذي ذكره فى سائر كتبه.

فنقول: لو كانت القوة العقلية حالة فى آلة جسمانية، لوجب أن يكون واجب الادراك لتلك الآلة دائما، أو ممتنع الادراك لها دائما. والقسمان باطلان، فبطل القول بكون العقلية حالة فى آلة جسمانية. بيان الملازمة:

أنه قد ثبت أن ادراك الشيء عبارة عن حضور صورة تلك الآلة عندها.

وتلك الصورة اما أن تكون هى نفس الصورة القائمة بتلك الآلة، أو صورة أخرى مغايرة لها بالعدد، مساوية لها فى تمام الماهية. وهذا القسم الثاني باطل. لأن تلك الصورة اذا كانت حاصلة فى القوة العاقلة، وكانت القوة العاقلة حاصلة فى الآلة الموصوفة بتلك الصورة، فحينئذ يجتمع صورتان متماثلتان فى مادة واحدة. وذلك محال. لما ثبت بالدليل:

أنه يمتنع أن يجتمع المثلين. فثبت: أن كون القوة المدركة مدركة لآلتها، يمتنع أن تكون صورة أخرى. واذا ثبت هذا فنقول: لو كان ادراك تلك

ج ٢، ص: ٢٨٨
الصورة ممكنا، لكان ذلك الادراك عبارة عن نفس حضور تلك الآلة، فيجب أن يقال: ان تلك الصورة متى كانت باقية، أن يكون ادراكها باقيا، وان كانت تلك الصورة غير باقية، وثبت أنه يمتنع حضور صورة أخرى، فحينئذ يلزم أن يكون كون تلك القوة المدركة مدركة لتلك الصورة:
أمرا ممتنعا لذاته. فثبت بما ذكرنا: أن القوة العقلية لو كانت حالة فى آلة، للزم أن تكون واجبة الادراك لتلك الآلة دائما، أو ممتنعة الادراك لها دائما. فأما أن ذلك باطل. فظاهر. فانا قد نعقل القلب والدماغ فى بعض الأوقات دون البعض. واذا ثبت أن هذا التالى، باطل، لزم القطع بأن القوة العقلية ليست حالة فى شيء من الآلات.
هذا تقرير هذا البرهان.
ولقائل أن يقول: هذا بناء على أن الادراك عبارة عن مجرد حضور ماهية غير «٣٣» ماهية أخرى. وذلك باطل لوجوه:
الحجة الأولى: انه لو كان الأمر كذلك، للزم كون الجمادات عالمة بالصفات القائمة بها. وذلك لا يقوله عاقل. فان قالوا: نحن لا نقول بأن مجرد حضور شيء عند شيء يكون ادراكا بل نقول: حضور المدرك عند المدرك هو الادراك. فنقول: أن كان الادراك عبارة عن نفس الحضور، كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حضر عند شيء آخر، وحينئذ يعود الالزام المذكور. وان كان المدرك عبارة لا عن الشيء الذي حضر عنده شيء آخر، فحينئذ يبطل قولنا: الادراك عبارة عن مجرد الحضور، بل يكون الادراك عبارة عن حالة نسبية اضافية تحصل بين المدرك وبين المدرك. وعلى هذا التقدير فانه يسقط هذا الدليل بالكلية. فانه يقال: لم لا يجوز أن يقال: القوة المدركة حالة فى قلب أو دماغ، ثم انه يحدث بينها وبين تلك الآلة الاضافية (الحالة) المسماة بالادراك والشعور، فهناك يحدث الشعور والادراك.
وان لم تحدث تلك الحالة الاضافية لم يحصل الشعور والادراك. فهنا تكون القوة العقلية قد تصير عالمة بتلك الآلة بعد أن لم تكن كذلك، لا بسبب
ج ٢، ص: ٢٨٩
حدوث صورة أخرى مساوية لها فيها، بل بسبب حدوث تلك الآلة المسماة بالاضافة والشعور.
والحجة الثانية على فساد هذا الكلام: أنه لو كان الادراك عبارة عن حضور ماهية المدرك فى المدرك، لكنا اذا عقلنا السماء، فقد حضر فى عقلنا ماهية مساوية لماهية السماء من جميع الوجوه. ذلك لا يقوله عاقل. فان الأثر الحادث فى الذهن عرض لا يحس ولا يلمس، فكيف يجوز للعاقل أن يقول: ان ذلك العرض الضعيف مساو للسماء والسماء فى تمام الماهية؟ بل هنا ما هو أزيد منه. وهو أنا اذا عقلنا أن السواد ضد البياض، فيلزم أن يحصل السواد والبياض فى الذهن.
وذلك يقتضى الجمع بين الضدين. واذا عقلنا الطويل والعريض والعميق والاستقامة والاستدارة فى الذهن، فيلزم كون الذهن طويلا عريضا عميقا مستقيما مستديرا. وذلك لا يقوله عاقل. بل هنا ما هو أزيد منه. وهو:
أنا اذا تصورنا واجب الوجود، فيلزم أن يكون الأثر الحاصل فى الذهن مساويا لواجب الوجود فى تمام الماهية، وفى كونه أزليا أبديا قائما بالنفس، مبدأ لجميع الممكنات. وذلك لا يقوله عاقل.
لا يقال: انا لا نقول اذا علمنا شيئا كان العلم مساويا لذلك المعلوم، بل نقول: العلم الحاصل فى الذهن يكون متعلقا بذلك المعلوم.
لأنا نقول: اذا علمنا أن العلم بالشيء لا يكون مساويا لذلك المعلوم فى تمام الماهية، فحينئذ لا يلزم من صيرورة القوة المدركة عالمة بالآلة، بعد أن لم تكن عالمة بها، أن يكون الأثر الحادث أمرا مساويا لماهية الآلة.
وحينئذ لا يلزم اجتماع المثلين. وعلى هذا التقدير فانه بسقط ذلك الدليل بالكلية.
الحجة الثالثة: وهو أن صورة المحسوسات عندكم حاضرة فى الخيال، وأن ادراكها غير حاصل للخيال. وهذا ينتج قطعا: أن حصول الصور مغاير «٣٤» لادراكها، وأن ادراكها مغاير لصورها.
ج ٢، ص: ٢٩٠
وأيضا: فقد قلنا: ان «الشيخ» نص على أن صور المرئيات ترتسم فى الجليدية، ثم ان القوة المدركة غير حاصلة هناك بل انما حصلت القوة المدركة عند ملتقى العصبين. ولما حصل ارتسام الأشباح عند الجليدية، ولم يحصل ادراكها هناك، علمنا أن الادراك أمر مغاير

لنفس هذا الارتسام، بل التحقيق أن الادراك والشعور عبارة عن حالة نسبية اضافية تحصل بين المدرك والمدرك. ومتى ثبت هذا سقط هذا الدليل بالكلية.
قال المفسر: كان الأولى بهؤلاء الأذكياء (أن) يصونوا عقولهم عن التحويل على مثل هذه المقدمة. فان ركاكتها أظهر من أن تخفى على عاقل أصلا.
سلمنا: أن الادراك عبارة عن حضور صورة المدرك فى المدرك. فلم لا يجوز أن يقال: ان القوة العاقلة اذا أدركت آلتها، فحدوث ذلك الادراك انما كان لأجل أنه حدثت صورة مساوية لآلتها فيها؟ أما قوله:
انه يلزم منه اجتماع المثلين. فنقول: هذا باطل. وذلك لأن الصورة الأصلية الموجودة فى الآلة جارية مجرى المحل للقوة العاقلة. وهذه الصورة الحادثة عند حدوث هذا الادراك، جارية مجرى الحال فى القوة العاقلة. واذا حصل الامتياز بهذا المعنى، لم يلزم من حدوث هذه الصورة فى القوة العاقلة، ارتفاع المغايرة بين هذين المثلين. فثبت: ان الذي قالوه ضعيف.
***
قال الشيخ: «ومما يوضح هذا: أن الصورة المعقولة لو حلت جسما أو قوة فى جسم، لكان يحتمل الانقسام، فكان الأمر الوجدانى لا يعقل» التفسير: هذه هى الحجة الثالثة على أن القوة العاقلة غير حالة فى شىء من الأجسام. وتقريره: ان هنا معقولات لا تقبل القسمة. فيكون تعقلها لا يقبل القسمة فيكون الموصوف بذلك التعقل غير قابل
ج ٢، ص: ٢٩١
للقسمة. وكل جسم وكل حال فى الجسم، فانه قابل فى القسمة، ينتج:
أن الموصوف بذلك التعقل غير جسم، وغير حال فى الجسم. فهذه أربع لا بد من بيانها:
أما المقدمة الأولى: وهى بيان أن هنا معقولات لا تقبل القسمة.
فالذى يدل على صحتها وجهان:
الأول: انه ثبت بالبرهان: أن ذات الآلة لا تقبل القسمة، وثبت أن الوحدة والنقطة لا تقبل القسمة.
الثاني: لا شك أن هنا ماهيات. وهى اما أن تكون بسيطة أو مركبة، فان كانت بسيطة فذلك البسيط غير قابل للقسمة. لا محالة. وان كانت مركبة. فالمركب انما يتركب عن البسيط. فلا بد من الاعتراف بالبسيط الذي لا يقبل القسمة على كل حال.
وأما المقدمة الثانية: وهى بيان أن العلم بما لا ينقسم لا يكون منقسما.
فالذى يدل عليه: أنه لو انقسم ذلك العلم لكان أحد جزئى ذلك العلم اما أن يكون علما لذلك المعلوم فيكون جزء العلم عبارة عن تمام ذلك العلم.
وهو محال. أو يكون علما بجزء من أجزاء ذلك المعلوم. وهو أيضا محال.
لأنا فرضنا أن هذا المعلوم لا جزء له، أو لا يكون علما بذلك المعلوم، ولا بجزء من أجزائه. واذا كان كل واحد من أجزاء ذلك العلم هكذا، فعند اجتماع تلك الأجزاء اما أن لا تحدث هيئة زائدة وحينئذ يكون مجموع ذلك العلم لا يكون علما بذلك المعلوم، أو تحدث هيئة زائدة وتلك الهيئة الزائدة ان كانت منقسمة عاد التقسيم المذكور، وان كانت غير منقسمة فحينئذ يكون هذا اعترافا بأن العلم بذلك المعلوم الغير منقسم يجب أن يكون غير منقسم.
(وأما) المقدمة الثالثة: وهى بيان أن العلم اذا لم يكن منقسما، كان الموصوف بذلك غير منقسم (ف) لأنه لو كان منقسما لكان الحال فى جزئية، ان كان حالا بعينه فى الجزء الآخر، لزم كون العرض الواحد
ج ٢، ص: ٢٩٢
حالا فى محلين. وهذا محال. وان كان الحال فى أحد جزأيه مغايرا للحال فى الجزء الآخر، فحينئذ يلزم كون تلك الصفة منقسمة. وقد فرضنا أنها غير منقسمة. فثبت: أن الموصوف بذلك العلم الغير منقسم، يجب أن يكون غير منقسم.
وأما المقدمة الرابعة وهى بيان أن كل جسم منقسم. فهذا مبنى على نفى الجوهر الفرد. وقد سبق تقرير هذه المسألة.
فهذا تمام تقرير هذه الحجة على أقوى الوجوه.
ولقائل أن يقول: لا نسلم أن القول بالجوهر الفرد باطل- على ما سبق تقريره ثم نقول: لا شك أن النقطة غير قابلة للقسمة. وهى

أن كانت جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد، وان كانت عرضا فلها محل. ومحلها ان كان غير منقسم فقد ثبت الجوهر الفرد، وان كان منقسما فقد حصل منه أن قيام ما لا ينقسم بالمنقسم جائز. وحينئذ يشكل هذا الدليل.

وأيضا: فهذا يشكل بالواحدة فانها عرض غير قابل للقسمة، مع أنها حالة فى المادة الجسمانية. وأيضا: فالاضافات أعراض موجودة عند الحكماء، مع أنها لا تقبل القسمة. فانه لا يصح أن يقال: قام بنصف الأب نصف الابوة، وبثلثه ثلث الابوة. وأيضا: فالموجود صفة قائمة بالمادة الجسمانية، فلو لزم من انقسام المحل انقسام الحال، لزم أن يقال: انه حصل للوجود نصف وثلث وسائر الأجزاء. وهو محال. وأيضا: فالجسم البسيط يكون فى نفسه واحدا، كما أنه عند الحس واحد. فاذا حل فيه عرض لا ينقسم، فليس هناك أجزاء لذلك الجسم، واذا لم يحصل له شيء من الأجزاء، امتنع أن يقال: الحال فى أحد الجزءين اما أن يكون عين الحال فى الجزء الثاني أو غيره.

فهذا جملة الكلام فى هذه الحجة تقريرا واعتراضا.

***

قال الشيخ: «وليس يلزم من هذا: أن (الأمر) المركب يجب

ج ٢، ص: ٢٩٣

أن لا يعقل بما لا ينقسم. وذلك لأن وحدة الموضوع لا تمنع كثرة المحمولات (فيه) لكن كثرة الموضوع توجب (تكثر) المحمولات» «٣٥».

التفسير: هذا سؤال أورده على نفسه. وتقريره: أنه اذا كان كون المحل منقسما، يمنع من أن يتصف بصفة غير منقسمة، لزم أن يقال: كون المحل مفردا يمنع «٣٦» من أن يتصف بالصفات الكثيرة.

وأجاب عنه بجواب صحيح. وهو: أنه لا امتناع فى اتصاف الموصوف الواحد بالصفات الكثيرة، وانما يمتنع اتصاف المحال الكثيرة بالصفة الواحدة. فظهر الفرق.

***

قال الشيخ: «وأيضا: المعنى المنقسم فى نفسه اذا حل جسما وعرض له الانقسام، لا يخلو اما أن تؤدى القسمة الى الانفصال الى تلك المعانى أو لا تؤدى. فان كانت تؤدى، تعرض منه محالات. من ذلك:

أن يكون تغير وضع القسمة موجبا لتغير وضع المعنى فيه. ومن ذلك أن «٣٧» يحتمل المعنى الانقسام الى مبادئ معقولة غير متناهية. ومن ذلك أن يكون (من حيث) هو واحد غير معقول، لأنه من حيث هو واحد غير منقسم. وأجزاء الحد ليست تكفى فيها الوحدة بالاجتماع، بل وحدة ايجاب طبيعة واحدة. ومن حيث هو ذلك الواحد معقول، ومن حيث هو ذلك المعقول «٣٨» غير منقسم، ومن حيث يكون فى الجسم منقسم.

فاذن ليس من حيث هو معقول فى الجسم البتة» التفسير: اعلم: انا فى المفصل المتقدم بينا أنه متى كان المعقول ماهية غير قابلة للقسمة، فان القوة العاقلة لها يمتنع أن تكون جسمانية.

وأما فى هذا الفصل، فالمقصود: بيان أن المعقول- وان كان فى ماهية مركبة- فانه يمتنع كونها حالة فى الجسم.

واعلم: أن هذا الكلام مبنى على مقدمتين:

ج ٢، ص: ٢٩٤

إحداهما: أن تعقل الشيء لا يحصل الا عند حصول صورة مساوية لماهية المعقول فى العاقل. فانا على هذا التقدير نقول: انا اذا عقلنا ماهية مركبة من الأجزاء، فان هذه الصورة العقلية أيضا تكون مركبة من البسائط التي منها تركبت ماهية ذلك المعقول.

والمقدمة الثانية: ان الحال فى الجسم المنقسم يجب أن يكون منقسما.

واذا ثبت هاتان المقدمتان، فنقول: اذا عقلنا ماهية مركبة عن بسائط كانت هذه الصور العقلية مركبة عن تلك البسائط. ثم ان هذه الصورة كانت حالة فى الجسم انقسمت هذه الصورة بحسب انقسام محلها، وحينئذ نقول: اما أن يكون الانقسام الحاصل بسبب أجزاء الماهية مطابقا للانقسام الحاصل بسبب انقسام المحل، بمعنى أنه يحصل فى كل جزء من أجزاء المحل جزء من أجزاء القوام، واما أن لا يكون كذلك.

وهذا التقسيم الذي ذكرناه هو المراد من قوله: لا يخلو اما أن تؤدى القسمة الى الانفصال الى تلك المعانى أو لا تؤدى. أى اما أن تكون القسمة الحاصلة بحسب انقسام المحل مؤدية الى الانقسام الحاصل بسبب أجزاء القوام، أو لا تكون «٣٩» فأما القسم الأول وهو كون (القسمة مؤدية) اليه. فهذا قد ابطله من ثلاثة أوجه:

الأول: انه اذا حصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب العرض، فحينئذ يحل كل واحد من أجزاء القوام فى جزء من الأجزاء الحاصلة بسبب انقسام المحل على هذا الوجه، فلو تغيرت هذه القسمة وحصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب الطول، لزم أن تنتقل تلك المعانى من ذلك الجانب الى هذا الجانب.

وحينئذ يلزم أن تنتقل تلك المعانى من ذلك الجانب الى هذا الجانب، بحسب تغير حصول القسمة من جانب الى جانب. وأيضا: لو أوقعنا قسما فى قسم هكذا: فانه يلزم وقوع القسمة فى تلك البسائط.

وهو محال.

ج ٢، ص: ٢٩٥

الوجه الثاني: انه اذا كانت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل غير متناهية، فيلزم حينئذ أن تكون الانقسامات الحاصلة بسبب أجزاء القوام غير متناهية، فيلزم كون الماهية مركبة من بسائط غير متناهية. وذلك محال.

اما أولا فلأن كل واحد من تلك البسائط الغير متناهية، لما كان حالا فى محل مغاير لمحل الأجزاء، لزم كون الجسم مركبا من أجزاء غير متناهية بالفعل. وذلك محال.

والوجه الثالث فى بيان فساد هذا القسم: هو أن الماهية وان كانت مركبة من البسائط الكثيرة، لكن لا تكون تلك الماهية عبارة عن مجموع تلك البسائط، بل لا بد وأن يحدث عند اجتماع تلك البسائط هيئة واحدة تجرى مجرى الصورة المقومة لتلك الماهية. فتلك الماهية تكون هيئة واحدة. واذا ثبت هذا فنقول: تلك الماهية غير قابلة للقسمة. فتعلقها لا يقبل القسمة. فالموصوف بذلك التعقل لا يقبل القسمة. وكل جسم فانه يقبل القسمة. ينتج: أن الموصوف بذلك التعقل ليس بجسم.

وأما القسم الثاني. وهو أن يقال: القسمة الحاصلة بسبب انقسام المحل لا تؤدى الى القسمة الحاصلة بسبب أجزاء الماهية، فهذا مما تركه «الشيخ» ولم يذكره، لظهور فساده. لأن تلك القسمة الحاصلة بسبب انقسام المحل، اذا لم تكن مطابقة للقسمة الحاصلة بسبب أجزاء الماهية، فحينئذ يلزم وقوع القسمة فى تلك البسائط. وذلك محال. وهذا القسم لما كان ظاهر الفساد، لا جرم ترك «الشيخ» ذكره.

ولقائل أن يقول: هذا الوجه بناء على أن التعقل مساو للمعقول فى تمام الماهية، وعلى أن الحال ينقسم بانقسام محله. وكل ذلك مما تقدم الاعتراض عليه.

***

قال الشيخ: «ولأن الماهية المشتركة بين الأشخاص تتجرد عن الوضع وسائر اللواحق. فأما أن يكون هذا التجرد فى الوجود

ج ٢، ص: ٢٩٦

الخارجى، أو فى الوجود العقلى، أو فى كليهما، أو لا فى واحد منهما. فان كان وجوده فى الوضع فى كليهما، لم يكن مجردا عن الوضع البتة. لكنا فرضناها مجردة. هذا خلف.

وان كان مجردا عن الوضع فى كليهما. فهذا كذب. لأنه ذو وضع فى الاعيان. وان كان ذا وضع فى العقل وليس اذا وضع فى الخارج.

فهذا أيضا أكذب. فبقى أن لا يكون له وضع فى الخارج. فان تصور به الجسم فى العقل كان له وضع فى العقل. وهذا محال» «٤٠»

التفسير: هذه هى الحجة الرابعة على أن النفس ليست جسما ولا حالة فى الجسم. وتقريره: أنه لا شيء من الكليات بذى وضع.

وكل ما كان حالا فى الجسم. فله وضع، ينتج: فلا شيء من الكليات محال فى الجسم. أما الصغرى. وهى قولنا: لا شيء من الكليات بذى وضع. فتقريره: هو أن كل كلى «٤١» مشترك بين الأشخاص ذوات الأوضاع المختلفة، فانه لا يكون له وضع معين. ينتج: فكل كلى فليس له وضع معين. وأما الكبرى. وهو قولنا: فكل ما كان حالا فى الجسم فله وضع. فتقريره: أن كل ما كان حالا فى الجسم، فانه يكون ساريا فيه متقدرا بمقداره. وكل ما كان كذلك، فله وضع. ينتج: فكل ما كان حالا فى الجسم فله وضع. هذا تقرير هذه الحجة. والتقسيم المذكور فى الكتاب كأنه غير مفيد. وذلك لأنه وضع أن الأمر الكلى متجرد عن الوضع، والكلى لا وجود له الا فى

الأذهان، فيلزم منه أن الكلى مجرد عن الوضع فى العقل. وهذا القدر يفيد كونه غير حال فى الجسم، سواء كان مجردا عن الوضع فى الخارج، أو لم يكن واذا كان الأمر كذلك، كان اعتبار هذا التقسيم عبثا.

ولقائل أن يقول: قد ذكرنا: أن الصورة التي سميتموها بالصورة المجردة العقلية، صورة شخصية موجودة فى نفس شخصية. فكيف
ج ٢، ص: ٢٩٧
يمكن أن يقال: انها معنى كلى مشترك فيه بين الأشخاص؟ فأن قلتم:

المراد من كونها كلية: هو أنه اذا حذفت عنها شخصيتها وتعينها وحلولها فى ذلك المحل، كان الباقى منطبقا بالحد على حد سائر الأشخاص الخارجية. فنقول: لم لا يجوز أن يقال: الصورة الحالة فى الجسم تكون كلية. بمعنى أنه اذا حذفت عنها شخصيتها وحلولها فى الجسم، كان الباقى منطبقا بالحد، على حد سائر الأشخاص.
***
قال الشيخ: «وأيضا: أنه ليس لشىء من الأجسام قوة أن يطلب أو أن يفعل أمورا غير متناهية. والمعقولات التي للعقل أن يعقل أيها شاء. كالصور العددية والشكل، وغير ذلك. بلا نهاية لها. فاذن هذه القوة ليست بجسم، لأن لكل جسم قوته الفعلية «٤٢» متناهية، لست أعنى الانفعالية. فاذن «٤٣» لا يمتنع» التفسير: هذه هى الحجة الخامسة. وتقريرها: أن كل قوة عقلية فانها تقوى على أفعال غير متناهية. ولا شىء من القوة الجسمانية يقوى على أفعال غير متناهية. ينتج: فلا شىء من القوة العقلية بقوة جسمانية. أما بيان الصغرى: فلأن القوة العقلية، يمكنها ادراك مراتب الأعداد والأشكال. وهى غير متناهية. وأما بيان الكبرى: فهو أن كل قوة جسمانية، فانها تنقسم بانقسام محلها.

فيكون الحاصل فى بعض ذلك الجسم: بعض تلك القوة. فاذا فرضنا أن كل تلك القوة أو بعضها ابتداء بالفعل، فان لم ينقطع الجزء البتة كان الجزء مساويا للكل. وهو محال. وان انقطع كان فعل الجزء متناهيا، وفعل الكل ضعفه. وضعف المتناهى متناه. فيلزم أن يكون فعل كل قوة جسمانية متناهيا. وهو المطلوب.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية. أما قوله: «انها تقوى على ادراك مراتب الأعداد والأشكال.
ج ٢، ص: ٢٩٨
وهى غير متناهية» قلنا: لا نسلم أن الادراك فعل، بل هو انفعالا.

وذلك لأنه لا معنى لادراك الحقائق، الا كون المدرك قابلا للصور العقلية. فيكون الادراك من باب الانفعال. وأنتم سلمتم أن الأمر الجسمانى لا يمتنع أن ينفعل انفعالات غير متناهية، بدليل: أن الهيولى قد انفعل انفعالات غير متناهية. سلمنا: أن الادراك فعل، لكن لا نسلم أن القوة العقلية تقوى على ادراكات غير متناهية. فان قلتم: الدليل عليه: أنها لا تنتهى الى مرتبة الا ويمكن بقاؤها بعد تلك المرتبة وصيرورتها مدركة لمعقولات أخر بعد ذلك. وذلك يدل على أنها تقوى على ادراكات غير متناهية. فنقول: ان دل هذا على جواز كونها فاعلة أفعالا غير متناهية، فهذا قائم فى القوة الجسمانية، فانها لا تنتهى الى وقت الا ويجوز بقاء ذاتها بعد ذلك، وتزايد أفعالها بعد ذلك. وهذا يقتضى جواز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية. فان لم يلزم هنا لم يلزم فيما قلتم.

سلمنا: أن القوة العقلية تقوى على أفعال غير متناهية، لكن لا نسلم أن القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية. أما قوله: «كل قوة جسمانية فانها تنقسم بانقسام محلها» قلنا: سبق الكلام عليه. سلمنا ذلك. فلم قلتم: انه محال (ل) قوله: كل القوة وجزؤها اذا ابتدءا بالفعل من مبدأ معين، فان لم ينقطع عمل الجزء، لزم أن يكون الجزء مساويا للكل فى هذا المعنى. ولا يمتنع كون الجزء مساويا للكل فى بعض الصفات واللوازم. وانما الممتنع أن يتساوى فى جميع الأمور، فلم قلتم: انه يلزم من تساوى الكل والجزء فى هذا الحكم تساويهما فى جميع الأمور؟ سلمنا: أن ما ذكرتم يدل على أن القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية. لكنه معارض بدلائل تدل على جوازه:

فالأول: ان القوة الجسمانية فى وجودها ومؤثريتها، لا تنتهى الى وقت، ويمكن بقاء ذاتها وبقاء مؤثريتها بعد ذلك. والا فيلزم أن ينتقل الشىء من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى. وانه محال.
ج ٢، ص: ٢٩٩

واذا كان الأمر كذلك- على ما ذكرنا- كانت القوة الجسمانية فى ذاتها ومؤثريتها ممكنة البقاء أبدا. واذا كان الأمر كذلك، فحينئذ يمتنع أن يقال: يستحيل البقاء أبدا.

والثاني: ان صريح العقل شاهد بأنه لا يمتنع بقاء الأرض على طبيعتها أبدا. ومتى كانت باقية تلك الطبيعة خالية عن العوائق، فان تلك الطبيعة توجب حصولها فى مركز العالم. فثبت: أن بقاء الطبيعة الأرضية مع بقاء كونها موجبة حصول الأرض فى مركز العالم، أمر ممكن، غير ممتنعة أبدا. وذلك يدل على ما قلناه.

والثالث: انه يمتنع أن يجب عدمها «٤٤» فى وقت معين. ومتى كان الأمر كذلك، وجب أن يصح استمرارها أبدا. أما الأول. فلأن تلك الماهية ممكنة لذاتها. والأوقات متناهية، فيمتنع أن يصير واجب العدم فى وقت بعينه. فلو عقل ذلك، فلنعقل أيضا أن يصير واجب الحدوث فى وقت بعينه. وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث الحوادث على افتقارها الى المؤثر. وذلك باطل بالبديهة.

وأما الثاني: وهو أنه لما لم يجب عدمها فى شيء من الأوقات المعينة، وجب أن يصح استمرارها أبدا. فلأنه لا ينتهى الى وقت الا ويجوز بقاؤه بعد ذلك. ولا معنى لجواز البقاء الابدى الا ما ذكرنا.

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة: أن القوة الجسمانية، لا يمتنع بقاؤها مدة غير متناهية. سلمنا جميع ما ذكرتموه. لكنه منقوص على أصولكم بالنفوس التي هى المحركات القريبة للأفلاك، فانها عندكم قوي جسمانية، مع أنها أزلا وأبدا توجب حركات الأفلاك. أجابوا عنه: بأن القوة الجسمانية لا يمتنع عليها انفعالات غير متناهية. واذا ثبت هذا فنقول:

النفوس الفلكية تستفيد القوة من فيض العقول المفارقة. فتقوى بسبب ذلك على أفعال غير متناهية. فنقول: اذا جوزتم هذا، فلم لا تجوزوا أيضا أن يقال: ان النفوس الناطقة جسمانية، الا أن أنوار العقل
ج ٢، ص: ٣٠٠
الفعال فائضة عليها؟ ولهذا السبب قويت النفس الناطقة على أفعال غير متناهية.

***

قال الشيخ: «قد بان لك مدرك المعقولات. وهو النفس الانسانية جوهر غير مخالطة للمادة يرى عن الأجسام منفرد الذات بالقوام والعقل.

وليكن هذا آخر ما نقوله فى الطبيعيات» التفسير: لما فرغ من ذكر الدلائل، أردفها بالنتيجة. وهى أن النفس الانسانية موجود ليس بجسم ولا جسمانى. وهو المطلوب.

ولنختم هذه الجملة بذكر مسألة فى اثبات حدوث النفس الناطقة.

احتجوا عليها بأن قالوا: لو كانت النفوس أزلية، لكانت اما واحدة أو كثيرة. وهما باطلان. فالقول بأزليتها محال. أما الشرطية. فبديهية. وأما أنها غير كثيرة. فلأنها لو كانت كثيرة، لامتاز كل واحد منها عن الآخر بأمر ما. وذلك الأمر اما نفس الماهية، أو داخل فيها، أو خارج عنها. والأولان باطلان، لأن النفوس البشرية متساوية فى الماهية. والخارج عن الماهية أما لازم أو مفارق. واللازم باطل لأن الأشياء المتساوية فى تمام الماهية يمتنع اختلافها فى اللوازم. والمفارق باطل، لأن التغاير بالعوارض المفارقة لا يكون الا للتغاير فى المادة. ولا مادة للنفس غير البدن. ولا بدن قبل البدن. وأما أنها غير واحدة فلأنها بعد التعلق بالبدن، ان بقيت واحدة لزم أن يكون معلوم كل واحد، معلوما لكل واحد. وهو باطل. وان تعددت فهو محال. لأن التعدد بعد الوحدة من خواص الجسم، والنفس ليست بجسم. فيمتنع ذلك عليها.

ولقائل أن يقول: السؤال عليه قائم من وجوه:

السؤال الأول: لم قلتم: انها لو كانت متعددة، لكان ذلك لأجل اختصاص كل واحد منها بأمر ما، فان هذا بناء على أن النفس زائدة على الماهية. وذلك باطل. والا لزم التسلسل.
ج ٢، ص: ٣٠١
السؤال الثاني: لم قلتم: أن النفوس البشرية متساوية فى تمام الماهية، وسائر النفوس البشرية متساوية فى قبول العلم وفى تدبير الأجسام البشرية. وكل ذلك من باب الصفات. والاستواء فى اللوازم لا يدل على الاستواء فى الملزومات؟

السؤال الثالث: لم لا يجوز أن يقع التمايز بالعوارض المفارقة؟

(ل) قوله: «التمايز بالعوارض لا يكون الا للتغاير فى المادة. ولا مادة للنفس الا البدن. ولا بدن قبل البدن» قلنا: المقدمات الثلاث ممنوعة.
أما المقام الأول. وهو قوله: الامتياز لا يكون الا للتغاير فى المواد. قلنا:
يشكل بتغاير المواد. فان ذلك لو كان لتغاير المواد، لزم التسلسل.
وان كان لتغاير الصفات الحالة فيها، لزم الدور. وان لم يكن لشيء من ذلك، فقد حصل التغاير، لا لأجل المادة.
المقام الثاني: لم قلتم: انه لا مادة للنفس الا البدن؟ وما البرهان على الحصر؟
ثم نقول: ألستم تقولون: ان النفوس بعد مفارقة الأبدان لا يمتنع أن تتعلق بضرب من الأجسام السماوية؟ فلم لا يجوز أن يقال: انها قبل هذه الأبدان كانت متعلقة بضرب من الأجسام السماوية ولهذا السبب حصل التغاير؟
المقام الثالث: هب أن الأمر كما قلتم. لكن لم قلتم: انه ليس قبل هذا البدن بدن آخر؟ وعلى هذا التقدير يكون برهان حدوث النفس مبينا على بطلان التناسخ، لكن بطلان التناسخ مبنى على حدوث النفس، فيلزم الدور. ثم نقول: يشكل ما ذكرتم بالنفوس الهيولانية المفارقة، فانه لا امتياز بينها فى شيء من الذاتيات واللوازم والعوارض المفارقة، مع أنها متعددة.
لا يقال: امتياز كل واحد منها عن غيره انما كان لشعوره بذاته المخصوصة. لأنا نقول: شعوره بذاته المخصوصة مشروط بامتياز ذاته عن غيره. ولو كان هذا الامتياز معللا بذلك الشعور، لزم الدور. وهو محال. ثم نقول: هب أنه ثبت القول بحدوث النفوس. فما الدليل على
ج ٢، ص: ٣٠٢
فساد التناسخ؟ قالوا: لأن عند حدوث البدن المخصوص، تحدث نفس.
فلو تعلقت نفس أخرى به على سبيل التناسخ، لزم اجتماع النفس «٤٥» فى بدن واحد. وهو باطل. قلنا: لم لا يجوز أن يقال: النفوس مختلفة بالماهية، فكان البدن الصالح لهذه النفس لا يكون صالحا لنفس أخرى؟
الثاني: هب أن النفوس واحدة فى النوع. لكن لم لا يجوز أن يقال: النفس التناسخية حصلت فيها هيئات كسبية من العلوم والأخلاق. وهذا البدن لا يصلح الا للنفس الموصوفة بتلك الصفة، والنفس الحادثة تكون خالية عن هذه الصفات، فلا جرم لا يكون هذا البدن صالحا للنفس الحادثة؟
السؤال الثالث: قولكم: ان عند حدوث البدن يجب فيضان نفس حادثة. فنقول: هذا انما يلزم اذا كان موجد النفس الناطقة موجبا بالذات، فاما اذا كان فاعلا بالاختيار. فمن أين يلزم؟
الرابع: لم لا يجوز أن يقال: النفس التناسخية أولى. لأنها موجودة قبل حدوث البدن. فهى تتعلق بذلك البدن. قبل استكمال مزاجه. ويصير ذلك التعلق مانعا من حدوث نفس أخرى؟
الخامس: هذا أيضا وارد عليكم. لأن البدن عند حدوثه كان قابلا لنفس «زيد» ولنفس «عمرو» لأن النفس متساوية، فلم فاض على هذا البدن المعين، نفس «زيد» دون نفس «عمرو» ؟
السادس: لم قلتم: انه يمتنع تعلق نفسين ببدن واحد؟

***

وهنا آخر الكلام فى الطبيعيات والحمد لله رب العالمين.
(تم الجزء الثاني من كتاب شرح عيون الحكمة للامام فخر الدين الرازى. ويليه الجزء الثالث فى الالهيات)

فهرس الجزء الثاني من كتاب «شرح عيون الحكمة»

٣ نخر الدين الرازي شرح عيون الحكمة 3

ج ٣، ص: ٣
[الجزء الثالث]
الفصل الأول فى أوصاف الموجود
قال الشيخ: «الموجود «١» قد يوصف بأنه واحد أو كثير، وبأنه كلي أو جزئى، وبأنه بالفعل أو بالقوة. وقد يوصف بأنه مساو لشىء، وقد يوصف بأنه متحرك أو ساكن. أو غير ذلك. لكنه لا يمكن أن يوصف بأنه مساو، الا اذا صار كما. ولا يمكن أن يوصف بأنه متحرك أو انسان، الا اذا صار جسما طبيعيا. فاذن ما لم يصر رياضيا، لم يوصف بما يجرى مجرى أوسط هذه الصفات، وما لم يصر طبيعيا، لم يوصف بما يجرى مجرى أحدها. لكنه لا يحتاج فى أن يكون واحدا أو كثيرا الى أن يصير رياضيا أو طبيعيا. بل لأنه موجود عام، هو صالح لأن يوصف بوحدة أو كثرة، وما ذكر معها. فاذن الوحدة والكثرة من الأعراض الذاتية للموجود، الذي يعرض له بما هو موجود. ولولا ذلك لكان الموجود الواحد ان يكون الا رياضيا أو طبيعيا. فاذن للموجود بما هو موجود:
أعراض ذاتية» التفسير: قد ذكرنا فى أول الطبيعيات: أن العلوم ثلاثة: الالهيات، والرياضيات، والطبيعيات. فنقول: العوارض العارضة للموجود.
تارة تكون عارضة له من حيث انه موجود، وتارة من حيث انه موجود مخصوص.
ج ٣، ص: ٤
أما (القسم الأول وهو) الأعراض العارضة للموجود من حيث انه موجود: فقد ذكر «الشيخ» منها فى هذا الموضع ثلاثة: كونها واحدة أو كثيرة، وكونها كلية أو جزئية، وكونها بالفعل أو بالقوة. وأنا أعدها فى هذا المقام:
الأول: أن يقال: الموجود اما أن يكون متحيزا، أو حالا فى المتحيز، أو لا متحيزا ولا حالا فى المتحيز. وهذا التقسيم أمر لاحق للموجود من حيث انه موجود. فان الموجود ان كان واجبا فهو فى اول العقل يحتمل كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة، وان كان ممكنا فكذلك. وهذا يدل على أن الموجود لكونه موجودا: مستعد لأن ينقسم الى هذه الأقسام الثلاثة.
الثاني: أن يقال: الموجود اما أن يكون علة فقط، أو معلولا فقط، أو علة ومعلولا معا بالنسبة الى شيئين مختلفين، أو لا علة ولا معلولا البتة. وقد يعبر عنه بعبارة أخرى: فيقال: الموجود اما أن يكون مؤثرا لا يتأثر- وهو واجب الوجود- أو متأثر لا يؤثر- وهو الهيولى- أو مؤثرا ومتأثرا- وهو كالموجودات الروحانية فان وجودها واقع بايجاد واجب الوجود، ثم انها مؤثرة فى تدبير الأجسام- أو لا مؤثرا ولا متأثرا.
وقد يعبر عنه بعبارة أخرى: فيقال: الموجود اما أن يكون فاعلا فقط، أو منفعلا، أو فاعلا ومنفعلا معا، أو لا فاعلا ولا منفعلا البتة.
وبعبارة أخرى: اما أن يعطى ولا يقبل، أو يقبل ولا يعطى، أو يعطى ويقبل، أو لا يعطى ولا يقبل. ومثل هذا التقسيم مذكور فى أعضاء الانسان وغيره.
الثالث: أن يقال: الموجود اما أن يكون بالفعل من جميع جهاته واعتباراته- وذلك هو واجب الوجود والجواهر المجردة الروحانية- واما أن يكون بالقوة من كل الجهات. وذلك محال. والا لكان بالقوة فى كونه بالقوة. وهلم جرا. وذلك محال. واما أن يكون بالفعل من بعض الوجوه، وبالقوة من سائر الوجوه.

ج ٣، ص: ٥
الرابع: أن يقال: الموجود اما أن يكون كاملا أو مكتفيا أو ناقصا.
فالكامل هو الذي حصل له ما يمكن حصوله، والمكتفى هو الذي ليس كذلك لكن حصلت فيه قوة لو خلت عن العوائق لاقتضت حصول تلك الكمالات، والناقص هو أن لا تحصل فيه تلك الكمالات ولا تحصل فيه قوى توجب حصول تلك الكمالات. وقد يقال: الموجود اما أن يكون تاما أو فوق التام أو ناقصا أو مكتفيا. وقد يقال: الموجود اما أن يكون شريفا أو خسيسا.
الخامس: الموجود اما أن يكون واحدا أو كثيرا، أو يدخل فى الواحد «الهوهو» والمساواة والمشابهة والموازاة والمماثلة والمطابقة. وفى الكثير مقابلاتها.
السادس: الوجود اما أن يكون كليا أو جزئيا.
السابع: أن الموجود اما أن لا يكون له أول وآخر، أو يكون له أول وآخر، أو لا يكون له أول ويكون له آخر. والعلماء قالوا: هذا محال. لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه، أو لا يكون له آخر ويكون له أول.
الثامن: الموجود اما أن يكون بسيطا أو مركبا. وتمام هذا التقسيم أن يقال: الموجود اما أن لا يكون متركبا عن شيء ولا يتركب عنه شيء وهو الفرد المجرد. واما أن يكون متركبا عن شيء ويكون غيره مركبا عنه.
واما أن لا يكون متركبا عن شيء ويكون غيره متركبا عنه. واما أن يكون هو متركبا عن شيء ولا يتركب غيره عنه.
وقد يقال: المركب اما أن يكون تركيبه واقعا فى المرتبة الأولى أو فى الثانية أو فى الثالثة. وهلم جرا.
التاسع: الموجود اما أن يكون واجبا أو ممكنا. وبطريق آخر: اما أن يكون غنيا أو محتاجا. وبطريق آخر: وهو أن الموجود اما أن يكون حقا أو باطلا.
ج ٣، ص: ٦
العاشر: الموجود اما أن يكون قديما أو محدثا. ويدخل فيه نفس الأول والأبد والاولية والآخرية وما فيها من الاشكالات.
الحادى عشر: الموجود اما أن يكون قار الذات، أو منقضى الذات.
وقد يقال: الموجود اما أن يكون باقيا فى الذات أو فى الصفات وفى الاضافات، أو يكون متغيرا فى الذات وفى الصفات وفى الاضافات، أو يكون متغيرا فى الذات باقيا فى بعض هذه الأقسام ومتغيرا فى بعضها.
الثاني عشر: الوجود اما أن يكون متناهيا أن غير متناه. ونذكر هنا: أن التناهى قد يقال على طريق السلب، وقد يقال على طريق العدول.
وأيضا: فغير المتناهى اما أن يكون فى ذاته أو فى تأثيراته.
الثالث عشر: الموجود اما أن يكون موصوفا أو صفة، أو لا موصوفا ولا صفة.
الرابع عشر: الموجود اما أن يكون مكانا أو زمانا، واما ألا يكون كذلك. لكنه يكون اما مكانيا أو زمانيا، واما أن لا يكون مكانا ولا زمانا ولا مكانيا ولا زمانيا. وهذا تقسيم شريف يحتوى على علم كثير.
الخامس عشر: الموجود اما أن يكون صعب الادراك، أو سهل الادراك. والذي يكون صعب الادراك. اما أن يكون كذلك لغاية ظهوره وقوة نوره- كما لا تقوى على ادراك الشمس أعين الخفافيش. ومن هذا الباب عجزا لعقول البشرية عن معرفة الحق سبحانه- واما أن يكون كذلك لغاية خفائه- كما فى الموجودات الضعيفة التي تكون من باب النسب والاضافات.
والذي يكون سهل الادراك. ف (هو) ما يكون «٢» متوسطا فى القوة والضعف، كالكميات والكيفيات.
ج ٣، ص: ٧
السادس عشر: الموجود اما أن يكون موجود النظير- ومثاله ظاهر- أو عديم النظير. وهذا القسم واجب الاعتراف به. والا لزم الدور.
وعلى هذا لا يبعد اثبات موجود لا يشبهه شيء. وبهذا الطريق يبطل القول بالحاق الغائب بالشاهد، والقول بالحسن والقبح العقليين.
السابع عشر: الموجود اما أن تكون حقيقته مستقلة بالمعلومية، أو لا تكون كذلك.
فان كان الأول فاما أن يكون غنيا عن محل يحل فيه- وهو الذوات- أو محتاجا اليه- وهو الصفات- وأما الذي لا تكون حقيقته مستقلة بالمعلومية. فذلك هو النسب والاضافات.
الثامن عشر: الموجود اما أن يكون موجودا فى الأعيان أو فى الأذهان أو فى اللفظ أو فى الكتابة. ثم يقال: الموجود فى الأذهان. هو أيضا موجود فى الأعيان، لان الموجود الذهنى صورة جزئية ادراكية موجودة فى نفس شخصية معينة. فيكون الموجود فى الذهن،

موجودا فى العين.

فما الوجه الذي يمتاز به الموجود الذهنى عن الموجود العينى؟ وأما الموجود فى اللفظ والكتابة فذاك مجاز من القول. ومعناه: الألفاظ الدالة، والكتابات الدالة بسبب الوضع والاصطلاح.

التاسع عشر: الموجود اما أن يكون موجودا بوجود هو غيره، أو موجودا لوجود هو نفسه. والأول حاصل. كقولنا: الولد موجود، والمثلث موجود. والثاني حاصل. والا لزم التسلسل. والموجود الذي يكون موجودا بوجود هو نفسه: هو «٣» الوجود.

العشرون: الموجود اما أن يكون جوهرا أو عرضا. وقد ذكرنا هذا التقسيم فى فصل «٤» «قاطيغورياس» وذكرنا: أن ايراد هذا الفصل فى المنطق أجنبي (عنه) فالموضوع «٥» اللائق به (هو) العلم الالهى.

ج ٣، ص: ٨

فهذا مجموع الأحوال العارضة للموجود من حيث انه موجود.

(وأما) القسم الثاني (وهو) الأحوال العارضة للموجود من حيث انه موجود مخصوص فهو كقولنا: الموجود مساو ومفاوت. وهذا «٦» العارض انما يعرض للموجود، اذا كان ذلك الموجود كما. فنقول: هذا الموجود متحرك وساكن. فان هذا العارض انما يعرض للموجود اذا كان جسما طبيعيا. وأما بيان انحصار العلوم النظرية فى هذه الثلاثة. فقد سبق تقريره فى أول الطبيعيات.

***

قال الشيخ: «والفلسفة الأولى موضوعها: الموجود بما هو موجود.

ومطلوبها: الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود. مثل الوحدة والكثرة والعلية. وغير ذلك» التفسير: هاهنا مسألتان:

المسألة الأولى فى بيان أن موضوع العلم الالهى هو الموجود من حيث هو موجود

وفيه مذهبان آخران:

أحدهما: أن موضوعه: هو الاله- سبحانه- والمراد: معرفة صفاته وأفعاله.

والثاني: أن موضوعه: هو العلل الأربع.

فنقول: أما القول الأول فباطل. ويدل عليه وجهان:

الأول: ان وجود الاله، مطلوب بالدليل، ولا يمكن اثباته الا فى هذا العلم، واذا كان ذلك من مطالب هذا العلم، امتنع أن يكون موضوعا لهذا العلم.

ج ٣، ص: ٩

الثاني: ان هذا العلم يبحث عن الكلى والجزئى والقوة والفعل والعلة والمعلول والوحدة والكثرة. وهذه الأحوال لا تفرض لذات الاله- سبحانه- من حيث انه هو، بل من حيث انه موجود.

والقول الثاني أيضا باطل. لعين هذين الوجهين:

فالأول: ان اثبات السبب من حيث انه سبب، محتاج الى البرهان، ولا يمكن اثباته الا فى هذا العلم. وما كان مطلبا من مطالب العلم، لا يكون موضوعا له.

والثاني: أن هذا العلم يبحث عن أمور ليست هى من الأعراض الخاصة بالأسباب، بما هى أسباب. مثل الكلى والجزئى والوجوب والامكان، والواحد والكثير.

واذا عرفت فساد هذين القولين، فنقول: موضوع هذا العلم:

الموجود بما هو موجود. ويدل عليه: «٧» ان هذه الأحوال التي عددناها (هى) مطالب فى هذا: العلم، فيجب أن يكون موضوع هذا العلم: هو الأمر الذي تعرض له هذه الاحوال من حيث هو هو. ولما كان ذلك الأمر ليس الا الموجود، علمنا أن موضوع هذا العلم: هو الموجود من حيث انه موجود.

المسألة الثانية فى (تقسيمات الوجود)

اعلم: أن التقسيمات التي ذكرناها للموجود، منها ما هو له كالأنواع.

وهى: كالجوهر والكم والكيف. فانه ليس يحتاج الموجود فى انقسامه اليها الى أن ينقسم قبلها الى أشياء أخر. فأما الانقسام الى الواحد والكثير والكلى والجزئى والعلة والمعلول، فهذا من باب العوارض والأحوال اللاحقة. والأمر فيه ظاهر.

***

ج ٣، ص: ١٠

قال الشيخ: «الموجود قد يكون موجودا على أنه جاعل شيئا من الأشياء بالفعل- أمرا من الأمور بوجوده فى ذلك الشيء- مثل البياض فى الثوب، ومثل طبيعة النار فى النار. وهذا بأن تكون ذاته حاصلة لذات أخرى «٨» بأنها ملاقية له بالأسر، ومتقررة فيه.

لا كالوتد فى الحائط، اذ له انفراد ذات منفردة متبرئة «٩» عنه. ومنه ما لا يكون كذلك» التفسير: الموجود اما أن يكون حالا فى غيره. كقولنا: البياض فى الجسم. أو لا يكون.

ويجب علينا تفسير الحلول فنقول: ان كون الشيء فى الشيء قد يكون بحيث تكون حقيقة كل واحد منهما شائعة سارية فى الأخرى، وبحيث تكون الاشارة الى أحدهما اشارة الى الأخرى، تحقيقا أو تقديرا. مثل البياض فى الثوب، ومثل: طبيعة النار فى النار. فان ذات البياض سارية فى ذات الجسم، بحيث تكون الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى البياض. وبالعكس. وقد لا تكون كذلك، بل تكون ذات كل واحد منهما مباينة لذات الأخرى فى الاشارة، ككون «١٠» الوتد فى الحائط وككون الماء فى الكوز.

واذا عرفت هذين القسمين فنقول: معنى الحلول لا يحصل الا فى القسم الأول. وذلك لأن الشيئين اللذين وصفتهما ما ذكرناه. فاما أن يكون أحدهما متبوعا فى الوجود، ويكون الآخر تابعا له. واما أن لا يكون كذلك، بل يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر. فان كان الأول فالتابع هو الصفة والعرض والحال، والمتبوع هو الذات والجوهر والمحل. وان كان الثاني فهو كالحال فى الذاتين، يكون كل واحد منهما قائما بنفسه. ثم انهما يتداخلان ويتلاقيان بالكلية. هذا. وان كان أمر ممتنع الوجود، لكنه حاصل بسبب القسمة العقلية، فلا بد من تلخيص مفهومه.

ج ٣، ص: ١١

فان قيل انكم ذكرتم فى تفسير الحلول: كون كل واحد منهما بحيث تكون الاشارة الى أحدهما اشارة الى الآخر تحقيقا أو تقديرا، فما الفائدة فى قولكم: تحقيقا أو تقديرا؟ قلنا: الاشارة الى أحدهما اما أن تكون عين الاشارة الى الآخر، اذا كان كل واحد منهما مشارا اليه فى نفسه بحسب الحسن. وذلك مثل الجسم الذي حل فيه اللون. فان الجسم مشار اليه بحسب الحس واللون أيضا كذلك. فلا جرم كانت الاشارة الحسية الى الجسم عين الاشارة الى اللون. أما الذي لا يكون كذلك- أعنى: أن لا يكون المحل والحال مشارا اليه بحسب الحس- فان الذي ذكرناه لا يجرى فيه، الا بحسب التقدير. وتقريره: أن الذي لا يكون كل واحد منهما مشارا اليه بحسب الحس. اما أن يكون لأجل أن أحدهما ليس كذلك، أو لأجل أنه ليس ولا واحد منهما كذلك. أما القسم الأول: فهو على وجهين: لأنه اما أن يكون المحل مشارا اليه، والحال لا يكون كذلك. واما أن يكون الحال مشارا اليه، والمحل لا يكون كذلك.

أما القسم الأول. فهو حاصل فى الوجود. فان الجسم موجود مشارا اليه بحسب الحس. والصوت القائم به لا يمكن أن يشار اليه بحسب الحس. فهنا الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى الصوت تقديرا لا تحقيقا بمعنى أنه لو كان الصوت مشارا اليه بحسب الحس، لكانت الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى الصوت القائم به.

وأما الثاني: وهو أن يكون الحال مشارا اليه فهذا عندى ممتنع، الا أن الفلاسفة يثبتون ذلك، لأن عندهم الجسمية والمقدار أمر مشار اليه بحسب الذات، ثم انه حال فى الهيولى، مع أن الهيولى ليس لها فى ذاتها وضع، ولا اليها اشارة. وبرهان بطلانه:

انما يظهر عند ابطال القول بالهيولى.

وأما القسم الثاني- وهو الشيئان اللذان لا يكون لواحد منهما وضع ولا اشارة، مع أنه يكون أحدهما حالا فى الآخر- فهذا كما تقوله فى النفس

ج ٣، ص: ١٢

الناطقة. فانها اذا اتصفت بالمعارف والعلوم. فذات النفس مجردة وتلك المعارف أيضا كذلك. ثم ان تلك المعارف حالة فى النفس ومعنى الحلول هناك: هو أن تلك العلوم اختصت بجوهر النفس اختصاصا، لو أمكنت الاشارة اليها، لكانت الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر.

وكذلك اذا قلنا: ان ذات الله تعالى موصوفة بالصفات. فالمراد (من) ذلك (ما) قلناه «١١» فان قالوا: لما كان معنى الحلول بقسميه «١٢» حاصلا فى هذه الصورة، مع أنه لا يحصل فيه ما ذكرتم من وحدة الاشارة، كان «١٣» الحلول لا محالة أمرا مغايرا لوحدة

الاشارة. فنقول: لا شك أن مسمى الحلول أمر مغاير لوحدة الاشارة، الا أنه لا يمكننا أن نعبر عن ذلك المعنى الا بهذا الطريق.
فقد ظهر بهذا التفصيل: مرادنا من قولنا: الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا وتقديرا.
واعلم: أن من الناس من فسر الحول بتفسير آخر. فقال: ثبت أن المتحيز حاصل فى الحيز المعين. ولا شك أن بعض الحال فى ذلك الجسم يكون أيضا حالا فى ذلك الحيز. فانا ندرك معرفة بديهية بين البياض القائم بهذا الجسم، والبياض القائم بذلك الجسم. ونعلم أن هذا البياض حصل فى هذا الحيز الذي حصل الجسم فيه، وأن ذلك البياض حصل فى ذلك الحيز الذي حصل فيه ذلك الجسم.
فالجسم والعرض يصدق على كل واحد منهما أنه مختص بذلك الحيز المعين، الا أن الجسم أصل فى ذلك الاختصاص والعرض تابع.
فلهذا المعنى نقول: كون العرض حالا فى المحل معناه كون ذلك العرض حاصلا فى ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه، ولما صار الحلول مفسرا بهذا، ثبت: أن كل ما كان مجردا عن الوضع والحيز، فانه يمتنع كونه موصوفا بشيء من الصفات.
ج ٣، ص: ١٣
ثم ان القائلين بهذا اعتبروا هذه المقدمة طردا وعكسا.
أما الطرد فهو أنهم قالوا: لا شك أن نفس الانسان موصوفة بالعلوم والأخلاق، وقد ثبت أن كل ما كان محلا لغيره، كان جسما مختصا بالحيز.
فالنفس جسم. وأيضا: اذا ثبت أنه سبحانه موصوف بصفات الجلال وكل موصوف بصفة فهو جسم ومختص بحيز، ينتج: أنه سبحانه كذلك.
وأما العكس فهو أن نفاة الصفات قالوا: ثبت أن ذاته سبحانه منزهة عن الوضع والحيز. وكل ما كان كذلك، امتنع كونه موصوفا بشيء من الصفات، ينتج: أنه سبحانه غير موصوف بشيء من الصفات.
فهذا تقرير هذا الكلام.
واعلم: أن تفسير الحلول بما ذكروه باطل. ويدل عليه وجوه:
الأول: ان كون الجسم حاصلا فى الحيز صفة من صفات الجسم.
فلو كان الحلول مفسرا بما ذكروه، لكان معناه: أن حصول ذلك الجسم فى ذلك الحيز، تبعا لحصول محله فيه. وذلك محال، لأنه يوجب التسلسل.
الثاني: ان بديهة العقول حاكمة بأن الثلاثة فرد، والأربعة زوج وبديهة العقل حاكمة بأن كون الثلاثة ثلاثة، وكون الأربعة أربعة.
ليس له وضع وحيز، حتى نقيس «١٤» كونها موصوفة بالفردية والزوجية بذلك.
الثالث: ان ذات الاله موصوف بالصفات «١٥» الاضافية بالاتفاق.
وهذا القدر يكفى فى أبطال قولهم.
الرابع: ان الأجسام قد تكون موصوفة بالاضافات. مثل وصف الانسان بالأبوة والبنوة. ولا يقال: معنى كون الجسم موصوفا بهذه الاضافات، هو أن الاضافة حاصلة فى هذا الحيز، تبعا لحصول محلها فيه. فثبت: أن هذا التفسير الذي ذكروه باطل.
ج ٣، ص: ١٤
قال الشيخ: «والذي يكون هكذا. منه: ما يطرأ على الذات الأخرى بعد تقومها بالفعل بذاتها (أو بما يقومها) «١٦» وهذا يسمى عرضا.
ومنه ما مقارنته لذات أخرى، مقارنة مقوم بالفعل. ويقال له:
صورة. ويقال للمقارنين كليهما: محل. والأول «١٧» منهما موضوع، والثاني هيولى ومادة. وكل ما ليس فى موضوع- سواء كان فى هيولى ومادة أو لم يكن فى هيولى ومادة- يقال له: جوهر» «١٨» التفسير: المقصود من هذا الكلام: تعريف الجوهر والعرض.
فنقول: لما ذكر فى الفصل الأول أن الشيء الذي يكون فى غيره قد يكون شائعا فيه كالبياض فى الجسم، وقد لا يكون كذلك كالوتد فى الحائط.
والذي يكون من القسم الأول يكون على قسمين، وذلك لأنه اما أن يكون الحال مقوما للمحل، أو لا يكون. فان كان الحال مقوما للمحل سمى الحال صورة والمحل هيولى أو مادة. وان كان الحال غير مقوم للمحل بل يكون المحل مقوما للحال سمى الحال عرضا والمحل موضوعا.

أبقى «١٩» هنا أبحاث:
الأول: انه بقى فى التقسيم قسم ثالث. وهو أن يكون الحال غير مقوم للمحل وغير متقوم به. مثل: ما اذا فرضنا موجودا مستقلا بنفسه حل فى جوهر آخر مستقل بنفسه. فهذا. وان كان لا مثال له من الموجودات، الا أن هذا بحسب القسمة العقلية مفهوم ثالث.
البحث الثاني: ان قولنا: الحال اما أن يكون مقوما للمحل أو لا يكون (هو) بناء على تلخيص معنى المقوم. واعلم: أن الشيء اذا احتاج فى وجوده الى غيره، سمى المحتاج متقوما والمحتاج اليه مقوما. واذا عرفت هذا ظهر أن هذا الكلام انما يتم لو ثبت أن المحل قد يكون محتاجا فى وجوده الى الحال.
ج ٣، ص: ١٥
ومن الناس من قال: ان هذا محال فى العقل. لأن الحال يحتاج فى وجوده الى وجود محله، فلو احتاج المحل فى وجوده الى الحال، لزم الدور. وهو محال. وقد ذكرنا هذا الكلام فى فصل «٢٠» «قاطيغورياس» وأجبنا بما يمكن أن يقال فيه، فلا فائدة فى الاعادة.
واذا عرفت هذه المقدمة، فنقول: المحل جنس تحته نوعان:
الموضوع والهيولى. والحال جنس تحته نوعان: العرض والصورة. وقد عرفت: أنه اذا كان الشيء أعم من غيره، كان عدم ذلك الأعم أخص من عدم ذلك الأخص. ولما «٢١» كان الحيوان أعم من الانسان، كان اللاحيوان أخص من اللاإنسان. فان «٢٢» كل ما صدق عليه أنه لا حيوان صدق عليه أنه لا انسان، وليس كل ما صدق عليه أنه لا انسان صدق عليه أنه لا حيوان، ولما كان الموضوع أخص من المحل، كان اللاموضوع أعم من اللامحل. فعلى هذا القول: الجوهر هو الموجود لا فى موضوع. وهذا يكون أعم من قولنا: الجوهر هو الموجود لا فى محل. لأن الصورة حالة فى الهيولى، وهى غير داخلة تحت قولنا: موجود، لا فى موضوع. وهى غير داخلة تحت قولنا: موجود لا فى محل.
اذا عرفت هذا، ظهر عندك معنى قول الحكماء: الجوهر هو الموجود لا فى موضوع، والعرض هو الموجود فى موضوع.
فان قال قائل: قولكم: الجوهر هو الموجود لا فى موضوع باطل.
ويدل عليه وجهان.
الأول ان هذا فاسد طردا وعكسا.
أما الطرد. فلأنه- تعالى- موجود لا فى موضوع. مع أنه ليس بجوهر، اذ لو صدق عليه- سبحانه- أنه جوهر، مع أن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس، لزم كونه تعالى داخلا تحت الجنس. وكل ما كان
ج ٣، ص: ١٦
داخلا تحت الجنس، كانت ذاته مركبة من الجنس والفصل. وكل مركب فانه ممكنا، فيلزم كون الواجب لذاته ممكنا لذاته. وأنه محال.
وأما العكس. فلأن الجواهر الكلية جواهر، مع أنها صورة موجودة فى الأذهان، وتلك «٢٣» الأذهان موضوعات لها. وهى حالة فى تلك الاذهان حلول العرض فى المحل.
الثاني: كون الشيء موجودا (هو) وصف خارج عن الماهية. بدليل:
أنه يمكن تعقل الماهية مع الشك فى وجودها. ولو كان كونه موجودا نفس تلك الماهية أو جزءا منها، لامتنع ذلك. وأما كونه لا فى موضوع، فهو قيد سلبي، فيكون لا محالة خارجا عن الماهية.
اذا عرفت هذا فنقول: المفهوم من كونه موجودا لا فى موضوع، أمر خارج عن الماهية. ثم المشهور عند الحكماء: أن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس. والمقول على غيره قول الجنس، يكون داخلا فى الماهية. فيلزم أن يكون الخارج عن الماهية، داخلا فى الماهية. وذلك محال. وأيضا: الموجود لما كان خارجا عن الماهية، لم يكن جنسا. ولا فى موضوع (وأيضا) لما كان مفهوما عدميا، لم يكن فصلا (ولما كان كذلك) مقوليا موجودا لا فى موضوع، ليس مركبا من الجنس والفصل، فوجب أن لا يكون حدا للجوهر.
والجواب عن السؤالين: مبنى على حرف واحد: وهو أنه ليس المراد من قولنا: الموجود لا فى موضوع هو أن يكون موجودا بالفعل، بشرط أن يكون لا فى موضوع. بل المراد: أنه ماهية، متى وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع.
اذا عرفت هذا فنقول: أما البارى تعالى فانه لا يلزم أن يكون جوهرا، لأن وجوده عين حقيقته، وقد شرطنا فى كونه جوهرا: أن يكون وجوده مغايرا لحقيقته. وأما الجواهر الكلية فقد أجابوا عنه: بأنا شرطنا فى الجوهر أن يكون ماهية اذا وجدت فى الأعيان، كانت

لا فى موضوع.
ج ٣، ص: ١٧
وهذه الصور الذهنية الكلية- وان كانت فى الحال موجودة فى موضوع- الا أنه يصدق عليها: أنها لو وجدت فى الأعيان لكانت لا فى موضوع.
ولقائل أن يقول: ان تلك الصور يمتنع وجودها بأعيانها فى الأعيان.
فاذن عرضيتها حاصلة فى الحال. وما لأجله يصير جواهر يمتنع عليها، فوجب الحكم بأنها أعراض. وأيضا: فبتقدير أن يصدق عليها: أنه يمكن حصولها فى الأعيان، الا أنا نقول: انه يصدق عليها: أنها لو حصلت فى الأعيان، لكانت لا فى موضوع، ويصدق عليها أنها فى الحال فى موضوع، فيلزم أن يكون جوهرا، عرضا معا. وذلك محال.
وأما السؤال الثاني: فقد أجابوا عنه أيضا بناء على ذلك الأصل.
وهو أنا بينا: أنه ما كان جوهرا، لأنه موجود لا فى موضوع، بل انما كان جوهرا لأنه ماهية لو وجدت فى الأعيان، لكانت لا فى موضوع، ولم يلزم من خروج الموجودية واللاموضوعية عن تقويم الماهيات أن يكون الاعتبار المذكور مقوما للماهيات. فهذا ما قيل فى هذا الموضع.
وأما السؤال الثالث: وهو قوله: ان هذا ليس حدا له. فنقول:
الجوهر هو الجنس الأعلى، والجنس الأعلى لا يكون فوقه جنس آخر، والا لما كان جنسا أعلى. فاذا لم يكن له جنس، لم يكن له فصل، فيمتنع أن يكون له حد، وانما الممكن فى تعريفه ذكر الرسوم.
***
قال الشيخ: «الجواهر أربعة. مع أنه ليس فى موضوع ليس فى مادة وجوهر هو فى مادة. والقسم الأول ثلاثة أقسام: فانه أما أن يكون هذا الجوهر مادة. أو ذا مادة. أو لا مادة ولا ذا مادة. والذي هو ذو مادة وليس فيها: هو أن يكون منها. وكل شيء من المادة وليس بمادة، فيحتاج الى زيادة على المادة- وهى الصورة- فهذا الجوهر هو المركب.
فالجواهر أربعة: ماهية بلا مادة، ومادة بلا صورة، وصورة فى مادة ومركب من مادة وصورة» التفسير: المقصود من هذا الفصل تقسيم الجوهر الى أنواعه الأربعة. وتقريره أن يقال: بينا ماهية المادة وحقيقتها، وبينا أن الصورة
ج ٣، ص: ١٨
الموجودة فى المادة تكون جوهرا. فنقول: الجوهر أما أن يكون فى مادة، أو يكون نفس المادة، أو يكون متركبا من المادة والصورة، أو يكون بخلاف هذه الأقسام الثلاثة- أعنى: أن لا يكون فى مادة، ولا مادة، ولا متركبا عن المادة والصورة- أما الجوهر الذي يكون فى المادة فهو الصورة. وأما المادة فقد عرفتها. وأما المركب عن المادة والصورة فهو الجسم. وأما الذي لا يكون على أحد تلك الأقسام الثلاثة فهى الجواهر المجردة. ومن الناس من يقول: هذا الجوهر أن افتقر فى أفعاله الى آلة جسمانية، فهو النفس.
وان لم يفتقر فى أفعاله الى آلة جسمانية فهو العقل. فهذا تلخيص الكلام فى هذا القسم.
واعلم: أن هذا التقسيم لا يتم الا باثبات أمور:
أحدها: اثبات أن الحال قد يكون مقوما لمحله. فاذا بطل ذلك، لم يمكن اثبات الجواهر الصورية.
وثانيها: اثبات أن الجسم مركب عن المادة والصورة. والكلام فى هذا الموضع سيأتى عن قريب.
وثالثها: اثبات أن كل مركب عن مادة وصورة فهو جسم. وهم ما أقاموا على هذه القضية حجة. لأن قولنا: كل جسم فهو مركب من المادة والصورة، لا يقتضى أن يكون كل مركب من مادة وصورة فهو جسم.
لما عرفت: أن الموجبة الكلية لا تنعكس كلية، بل لنا أن نثبت ذلك على مقتضى أصول الحكماء. وذلك لأن الجوهر عندهم: مقول على ما تحته قول الجنس على أنواعه، وأحد أنواع الجوهر هو الجوهر المجرد، فيكون الجوهر المجرد داخلا تحت الجنس، وكل ما كان كذلك فذاته مركبة من الجنس والفصل.
والجنس والفصل اذا أخذا بشرط التجريد، كانا مادة وصورة.
وهذا يوجب القطع بكون هذه الجواهر المجردة مركبة من مادة وصورة.

فثبت بهذا: أنه ليس كل ما كان مركبا من المادة والصورة، فهو جسم.
ج ٣، ص: ١٩
الفصل الثاني فى أحكام الهيولى والصّورة
اعلم: أن هذا الفصل يشتمل على مسائل:
المسألة الأولى فى اثبات أن الجسم مركب من الهيولى والصورة
قال الشيخ: «الاتصال الجسمى موجود فى مادة، وذلك لأنه يقبل الانفصال. وقبول الانفصال فيه اما أن يكون للاتصال. لكن الاتصال لا يقبل الانفصال الذي هو ضده، لأنه يستحيل أن يكون فى ضد قوة قبول ضد. لأن ما يقبل شيئا يقبله وهو موجود. ومن المحال أن يكون شيء غير موجود يقبل شيئا موجودا. والضد يعدم عند وجود ضده. والمقابل عند وجود المقابل. فقوة قبول الاتصال هى فى شيء قابل للانفصال.
والاتصال غير والاتصال. فاذن الاتصال الجسمانى والانفصال الجسمانى فى مادة» التفسير: اعلم أنه يجب أولا تلخيص محل النزاع.
فنقول: لا شك أن فى الموجودات موجودا شاغلا للحيز ممتدا فى الجهة. وهذا الشيء اما أن يكون قائما بنفسه، واما أن يكون حالا فى محل.
أما الأول: فهو المراد من قولنا: ان الجسم غير مركب من المادة والصورة.
ج ٣، ص: ٢٠
وأما الثاني: فهو مذهب «الشيخ» ومذهب أكثر من قبله من الفلاسفة، فانهم زعموا: أن هذا الشيء الممتد فى الجهات الحاصل فى الحيز هو الحجمية. ومحل هذه الحجمية هو الهيولى. ومجموعهما: هو الجسم.
فهذا تلخيص محل النزاع.
واعلم: أن حجة «الشيخ» فى هذه المسألة مبنية على نفس الجوهر الفرد وعلى «١» أن الجسم المتصل شيء واحد فى نفسه، كما أنه عند الحس واحد. واذا عرفت هذا فلنذكر هذه الحجة التي ذكرها. وتقرير الكلام: أن فقول: ثبت أن الجسم البسيط فى نفسه شيء واحد. وذلك هو المراد من كونه متصلا. ولا شك أيضا فى أنه قابل للانفصال. فيقول قائل: هذا الانفصال اما أن يكون هو الاتصال أو غيره. والأول باطل لأن القابل يجب أن يبقى مع المقبول. والاتصال لا يبقى مع الانفصال، فامتنع أن يكون القابل للانفصال هو الاتصال. فلا بد من الاعتراف بوجود شيء سوى الاتصال، يكون قابلا لهذا الانفصال الطارئ وكذلك الاتصال الزائل.
وحينئذ يظهر أن الجسم مركب من الاتصال ومن شيء آخر يقبل ذلك الاتصال. وذلك هو المطلوب.
ولقائل أن يقول: هذا بناء على أن الجسم البسيط متصل فى نفسه، وهو بناء على نفى الجوهر الفرد. والكلام فيه قد تقدم. ثم ان سلمنا ذلك.
لكنّا نقول: ولم لا يجوز أن يقال: الجسم قبل الانفصال كان موصوفا بالوحدة، وعند الانفصال زالت الوحدة وتبدلت بالاثنينية فالزائل هو الوحدة والطارئ هو التعدد. وهما عرضان متعاقبان على الجسم.
وهذا لا يقتضى كون الجسم مركبا فى ذاته من قابل ومقبول. والذي يؤكد هذا السؤال: أن الجسم عند ورود الانفصال عليه، ما بطل اتصاله.
لأن كل واحد من الحيزين بقى متصلا كما كان، انما الزائل هو الوحدة فقط.
وذلك تقدير ما قلناه.
ج ٣، ص: ٢١
واعلم: أنه قد عظم تعصب الناس لتقرير هذه الحجة. وحاصل ما يمكن أن يدفع به هذا السؤال ثلاث طرق: «٢» (الطريق) الأول: أن يقال: تقرير هذه الحجة: هو أن الجسمية يصح عليها أن تعدم بعد الوجود، وأن توجد بعد العدم. وكل ما كان كذلك فلا بد له من مادة.
أما بيان المقدمة الأولى: فالدليل عليه: أن الجسم البسيط كان قبل القسمة شيئا واحدا فى نفسه، ثم بعد القسمة حصل جسمان. فهاتان الجسميتان الحادثتان بعد القسمة. اما أن يقال: انهما كانتا حاصلتين قبل القسمة أو ليس كذلك. والأول باطل. لأن هاتين الجسميتين لو حصلتا قبل القسمة، لكان كل ذلك الجسم مركبا منهما، وحينئذ لا يكون ذلك الجسم قبل ورود التقسيم عليه واحدا. لكنّا

فرضناه واحدا. هذا خلف. وأما القسم الثاني: وهو أن يقال: هاتان الجسميتان الحاصلتان بعد التقسيم، ما كانتا حاصلتين قبل ورود التقسيم، بل هما حدثتا الآن.

فهذا يقتضى أن يقال: ان تلك الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل القسمة، قد بطلت. والجسميتان الحادثتان بعد التقسيم، قد وحدتا وحدثتا. فثبت: أن الجسمية يصح عليها الحدوث والزوال.

وأما بيان المقدمة الثانية- وهى أن كل ما يصح عليه الزوال والحدوث فله مادة- فالدليل عليه: أن كل محدث فانه مسبوق بالامكان. وذلك لأن الامكان لا بد له من محل موجود. وذلك المحل هو هيولى. وتقرير هذه المقدمة: مشهور فى كتب الحكمة.

وهذا وجه استخرجته لتصحيح دليل «الشيخ» ولقائل أن يقول:

المقدمة الأولى باطلة. وذلك: لأن هذا يقتضى أن يكون ايراد الفصل والقسمة على الجسم اعداما للجسمية الأولى، وايجادا للجسميتين

ج ٣، ص: ٢٢

الحادثتين. وذلك يوجب أن من غمس اصبعه فى البحر، فقد أعدم البحر الأول، وأحدث بحرا جديدا. وذلك لا يقوله عاقل.

فان قالوا: انه وان زالت الجسمية الأولى وحدثت جسميتان جديدتان لكن الهيولى باقية فى الحالتين فلا جرم لم يلزم أن يكون التفريق اعداما.

قلنا: هذا باطل من وجهين:

الأول: ان الجسم حين كان واحدا، فقد كانت هيولاه واحدة. واذ انقسم ذلك الجسم، فقد انقسمت هيولاه أيضا. فاذا كان التقسيم اعداما للصورة والهيولى معا. فيلزم أن يكون التقسيم اعداما مطلقا. ويسقط هذا العذر.

الثاني: أن الجسم المعين عبارة عن مجموع الهيولى المعينة، والصورة المعينة. فاذا بطلت تلك الصورة المعينة، فقد بطل أحد الجزءين من ماهية ذلك الجسم. وبطلان أحد أجزاء الماهية يقتضى بطلان ذلك المركب. وهذا يقتضى أن يكون تفريق البحر اعداما له. وذلك لا يقوله عاقل.

فهذا هو الكلام على المقدمة الأولى من الدليل المذكور.

واما المقدمة الثانية: وهى قولنا: ان كل ما يصح عليه الحدوث والزوال، فله مادة. فالكلام على هذه المقدمة قد ذكرناه فى كثير من كتبنا.

فلا نعيده هنا.

والطريق الثاني فى تقرير دليل «الشيخ» : أن يقال: الجسم متصل بالفعل ومنفصل بالقوة. وكونه متصلا بالفعل ومتصلا بالقوة، أثران متغيران. والشيء الواحد لا يمكن أن يكون مصدرا لأثرين متغايرين، بناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد. فلا بد وأن يكون الجسم مركبا من أمرين: أحدهما: له عند الفعل. والآخر: له عند القوة. والأول الصورة. والثاني الهيولى. وهذا الوجه أيضا قد كنت تكلفته فى نصرة دليل «الشيخ» وهو أيضا ضعيف جدا. لأنه بناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد. وقد بينا ضعف كلامهم فى تقرير هذه المقدمة.

ج ٣، ص: ٢٣

ثم نقول: هذا أيضا وارد عليكم من وجهين:

الأول: أن الهيولى اما أن يكون شيئا له وجود أو لا يكون كذلك.

فان لم تكن لها فى نفسها وجود، امتنع كونها جزءا من ماهية الجسم، لأن المعدوم لا يكون جزءا من الموجود. وان كان لها فى نفسها وجود، فحينئذ يصدق عليها أنها موجودة بالفعل، ويصدق عليها أنها قابلة للصور والأعراض. وحينئذ يرجع الكلام الذي ذكرتموه. ويلزم افتقار الهيولى الى هيولى أخرى، لا الى نهاية. وهو باطل.

الثاني: ان الهيولى من حيث هى هى موجود مجرد عن الوضع والحيز، فيمتنع أن يكون موصوفا بالشكل والحصول فى الحيز، بل الموصوف بهما هو الجسمية من حيث هى هى. فتكون الجسمية من حيث انها هى، جسمية بالفعل، ومن حيث انها هى، قابلة للحصول فى الحيز والشكل بالقوة. فهذه الجسمية شيء واحد مع أنها بالفعل فى وجود نفسها، وبالقوة فى سائر الصفات. فلم لا يجوز أن يكون الجسم نفسه كذلك؟

والطريق الثالث فى تقرير هذه الحجة: أن يقال: قد ثبت أن الجسم البسيط فى نفسه شيء واحد، وثبت أنه قابل للانقسامات الغير متناهية، بمعنى أنه لا ينتهى فى الصغر الى حد الا ويقبل هذا الانقسام، وثبت أنه لا يمكن خروج تلك الانقسامات التي لا نهاية لها الى الفعل. وهذا يقتضى أن الجسم لا ينتهى فى الصغر الى حد، الا ويكون بعد ذلك قابلا لهذا الانقسام. ولا معنى للاتصال الا كونه واحدا مع كونه قابلا للانقسامات.

فثبت: أن الجسم يمتنع انتهاؤه فى قبول القسمة الى حد، الا ويكون الانفصال باقيا. وهذا يقتضى أن يقال: ان بقاء ذات الجسم بدون الاتصال محال. فثبت: أن كونه جسما مستلزم للاتصال، وثبت أيضا: أن كل جسم فانه قابل للانفصال. ولا شك أن الاتصال والانفصال أمران متباينان متغايران، والشيء الواحد لا يكون مستلزما للشيء وقابلا لنقيضه. فاذن لا بد وأن يكون الجسم مركبا من شيئين: أحدهما: الجسمية التي هى

ج ٣، ص: ٢٤

مستلزمة للاتصال. والآخر: الهيولى التي هى قابلة للانفصال. فثبت:

أنه لا بد وأن يكون الجسم مركبا من جزءين أحدهما حال فى الآخر.

واعلم: أن هذا الطريق ضعيف أيضا. وبيانه من وجوه:

الأول: لم لا يجوز أن يقال: الجسم من حيث انه جسم يقتضى كونه متصلا، لولا القاسر، فاذا أورد القاسر، صار قابلا للانفصال. ولا يبعد فى الشيء الواحد أن يوجب أثرين مختلفين بحسب شرطين مختلفين. ألا ترى أن الطبيعة توجب السكون بشرط أن يحصل حاملها فى المكان الطبيعى، والحركة بشرط أن يكون حاملها حاصلا فى المكان القريب. فكذا هنا الجسم اذا ترك وحده كانت جسميته مقتضية للاتصال. أما اذا وصل اليه ما أوجب قطعه وقسمته، فانه يصير قابلا لذلك الانقسام والانقطاع.

الثاني: ان مدار كلامهم على أن الشيء الواحد لا يكون مستلزما للشيء مع كونه قابلا لمعانده. وهو أيضا وارد عليهم. لأن مذهبهم أن الهيولى مستلزمة للجسمية. وعندهم أن الجسمية مستلزمة للاتصال.

ومستلزم المستلزم مستلزم. فالهيولى مستلزمة للاتصال، مع أنها قابلة للانفصال. فكان الشيء الواحد مستلزما للشيء وقابلا لمناقضة أصلهم.

الثالث: انهم يقولون: الجسمية مستلزمة للاتصال. والهيولى قابلة للانفصال. وهذا على قانون قولهم محال. لأن الانفصال عبارة عن حصول كل واحد من القسمين بحيث يتخللهما حيز فارغ. وهذا المعنى انما يعقل حصوله فى الشيء الذي يكون له اختصاص بحيز وجهة. والهيولى عندهم ليس لها حصول فى حيز ولا اختصاص بجهة. واذا كان الأمر كذلك، امتنع كونها قابلة للانفصال. فان ألزموا أن الهيولى لها فى حد ذاتها المخصوصة حصول فى حيز واختصاص بجهة، فحينئذ نقول لهم: لا معنى للجسمية والاتصال الا هذا. فاذا كان هذا (هو) الهيولى، فحينئذ لا يبقى للصورة معنى يشير العقل اليها.

الرابع: انكم قلتم: الانفصال عدم الاتصال، عما من شأنه أن يتصل وهذا يقتضى أن يكون الموصوف بالاتصال وبالانفصال شيئا واحدا. ولما

ج ٣، ص: ٢٥

كان الموصوف بالاتصال هو الجسمية، وجب أن يكون الموصوف بالانفصال هو الجسمية. واذا سلمتم أن القابل للانفصال هو الجسم، فحينئذ يسقط أصل دليلكم لأن مداره على أن القابل للانفصال ليس هو الاتصال.

فهذا جملة ما يمكن أن يقال فى تقرير هذه الحجة. وقد ظهر أنها باطلة على جميع الوجوه.

ونقول: الذي يدل على أن الجسم يمتنع أن يكون مركبا من الهيولى والصورة وجوه:

الحجة الأولى: ان الجسم لو كان فى ماهيته مركبا من جزءين، لكان لكل واحد منهما حقيقة ووجود، باعتبارهما «٣» يمتاز عن الآخر. اذا عرفت هذا فنقول: اما أن يكون كل واحد منهما من حيث انه هو حجما، واما أن يكون أحدهما حجما دون الثاني، واما أن لا يكون واحد منهما حجما.

والكل باطل، فبطل القول بكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة.

أما (القسم الأول وهو) أنه يمتنع أن يكون كل واحد منهما فى نفسه حجما وممتدا فى الحيز والجهة. فلأنهما لما كانا متداخلين، لزم كون البعدين داخلا فى الثاني. وذلك عندهم محال. وأيضا: فيكون أحدهما محلا للآخر. فيكون ذلك الذي هو المحل جوهرا قائما بنفسه، فتكون الحجمية جوهرا قائما بنفسه. وهو المطلوب. وأما القسم الثاني، وهو أن يكون أحدهما حجما دون الثاني. فان قلنا: ان ما هو حجم فى ذاته هو المحل، وما ليس بحجم فى ذاته هو الحال، فهذا مسلم. لأنه يرجح الحيز حاصله الى قيام عرض بجسم. وان قلنا: ما ليس بحجم فى ذاته هو المحل، وما هو حجم فى ذاته هو الحال. فهذا باطل. لأن ذلك الذي ليس بحجم فى ذاته لا اختصاص له بالحيز أصلا. والذي هو حجم فى ذاته هو مختص بالحيز. وحلول ما له حصول فى الحيز فيما لا حصول له فى الحيز، محال وأما القسم الثالث: وهو أن لا يكون لواحد من هذين الجزءين اختصاص بالحيز أصلا. فعند اجتماعهما أن لم يحدث زائد كان الحجم

ج ٣، ص: ٢٦

مجرد ما ليس بحجم هذا خلف. وان حدث زائد (وكان «٤») ذلك الزائد حجم، فحينئذ اما أن يكون الحجم حالا فى الحيز أو بالعكس. وقد أبطلنا الكل. فثبت: أن القول بالهيولى يقتضى هذه الأقسام الباطلة، فيكون القول به باطلا.

الحجة الثانية: هيولى الجسم البسيط اما أن تكون واحدة أو كثيرة.

والقسمان باطلان، فبطل القول بالهيولى. أما امتناع كونها واحدة، فالآن الجسم اذا انقسم، فاما أن يقال: بقيت تلك الهيولى واحدة، أو ما بقيت كذلك. والأول باطل. والا لكنا اذا قسمنا الماء وحصل أحد الجزءين بالمشرق والآخر بالمغرب، أن يكون ذات هذا الماء عين ذات ذلك الماء الآخر.

وذلك معلوم الفساد بالضرورة. والثاني أن يقال: الهيولى كانت واحدة عند وحدة الجسم، ثم تعددت عند انقسامه. فهذا أيضا محال. لأن هذا العدد الحاصل بعد القسمة، ما كان موجودا قبل القسمة. لأنا نتكلم على تقدير أن يكون هيولى البسيط واحدا. وقد حدث هذا العدد.

فيلزم أن يقال: تلك الهيولى الواحدة قد عدمت وحدث الآن عددان جديدان من الهيولى، فيلزم أن يكون تفريق الجسم اعداما للجسم الأول واحداثا لجسمين جديدين. وذلك لا يقوله عاقل. وأما القسم الثاني: وهو أن يقال: هيولى الجسم البسيط ما كان واحدا، بل كان متعددا. فنقول:

هذا يقتضى أن يكون له بحسب كل انقسام يمكن وروده على الجسم، يكون للجسم هيولى على حدة. لأنا بينا: أن الجسم الذي يمكن انقسامه الى قسمين، لا بد وأن يكون لكل واحد من قسميه هيولى على حدة. ولو كانت هيولاء قبل القسمة واحدة بالعدد، لعادت المجالات المذكورة فى القسم الأول.

فثبت: أن القول بصحة هذا التقسيم تقتضى أن كل ما يمكن فرضه فى الجسم البسيط من الانقسام، فهيولى ذلك الجزء متميز بالفعل عن هيولى الجزء الآخر، امتيازا بالشخص والعدد، لكن الانقسامات التي يمكن

ج ٣، ص: ٢٧

فرضها فى الجسم البسيط غير متناهية، فيلزم أن يكون الجسم البسيط له «٥» هيولات غير متناهية بالعدد، وذلك محال. لأن الصورة الحالة فى كل واحدة منها غير الصورة الحالة فى الأخرى، لامتناع حصول المعنى الواحد فى محلين. وعلى هذا التقدير فلكل واحد من تلك الأجزاء الممكنة هيولى بالفعل على حدة، وصورة بالفعل على حدة. فيكون كل واحد منهما متميزا عن الآخر بالفعل. فيلزم كون هذا الجسم البسيط مركبا من الأجزاء التي لا نهاية لها بالفعل. وذلك محال.

فثبت: أنه لو كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة، لكان هيولى الجسم البسيط قبل وقوع القسمة فيه، اما أن تكون واحدة أو متعددة، وثبت فساد القول بهما. فيلزم القطع بأن الجسم لا يكون مركبا من الهيولى والصورة.

الحجة الثالثة على فساد القول بالهيولى: هو أن الهيولى هو الشيء الذي يقبل الاتصال والانفصال. والاتصال عبارة عن كون الجسمين واقعين فى حيزين بحيث لا يتخللهما ثالث. والانفصال عبارة عن وقوعهما فى حيزين بحيث لا يتخللهما ثالث. فنقول: الاتصال والانفصال (كل منهما) لا يعقل الا للشيء الذي يكون مختصا بالحيز، وحاصلا فى المكان والجهة. وكل ما كان كذلك فهو جسم

ومتحيز، فلو كان للجسم هيولى لكان ذلك الهيولى عين الجسم. وذلك محال. فكان اثبات الهيولى للجسم محالا.
ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب:
أما الألفاظ المذكورة فى تقرير الحجة: فمعلومة. وان كان فيها بعض التطويل. وأما قوله فى آخر الفصل: «وكذلك ما يتبع هذا الاتصال، ويكون معه من القوى والصور» فالمراد: أن هذه المادة كما أنها محل لهذه الصور الجسمية، فكذلك هى محل لسائر الصور النوعية التي سيجيء شرحها. وكذلك هى محل لسائر القوى المعدنية والنباتية والحيوانية.
ج ٣، ص: ٢٨

المسألة الثانية فى بيان ان الهيولى لا تعرى عن الصورة النوعية
قال الشيخ: «فالمادة الجسمانية لا تفارق هذه الصورة. لأنها ان فارقت، فاما أن تكون ذات وضع أو لا تكون. فان كانت ذات وضع وتنقسم فهى بعد جسم. وان كانت ذات وضع ولا تنقسم، حصل لذى الوضع الغير المنقسم أفراد قوام. وقد بينا: استحالة هذا فى الطبيعيات. وان لم يكن لها وضع وكانت مثلا مادة نار بعينه فاذا ليست الصورة النارية لم يجب أن تحصل فى موضع بعينه، ولكنها لا يمكن أن تحصل الا فى وضع بعينه» التفسير: اعلم أنا لما بينا كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة، كان الشروع فى بيان أن الهيولى لا تنفك عن الصورة عبثا، الا أنا لأجل تفسير ما فى هذا الكتاب، نلخص هذا الكلام. فنقول: لو أمكن وجود الهيولى عارية عن الجسمية، لكانت اما أن تكون مشارا اليها بحسب الحس، أو لا تكون كذلك. والقسمان باطلان، فيبطل القول بكون الهيولى عارية عن الجسمية. انما قلنا: انه يمتنع كونها مشارا اليها، لأن ذلك المشار اليه بحسب الحس، اما أن يكون قابلا للقسمة، أو لا يكون.
فان كان الأول فهو الجسم، لا أنه هيولى عارية عن الجسمية، وان كان الثاني فهو موجود مشار اليه غير منقسم قائم بالنفس. وذلك هو الجوهر الفرد. وقد أبطلناه. وانما قلنا: انه يمتنع كونها مجردة عن الاشارة.
وذلك لأن حدوث الجسمية فى الهيولى، اما أن يحصل ذلك الجسم فى كل الأحياز. وهو محال بالبديهية. أو لا يحصل فى شيء من الأحياز، فيكون الجسم حال كونه جسما، غير حال فى شيء من الأحياز. وهو أيضا محال بالبديهة. أو يحصل فى حيز معين. وذلك أيضا محال. لأن نسبة الجسمية الى جميع الأحياز على السوية. فلو حصل ذلك الجسم فى حيز معين، لكان ذلك رجحانا لأحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح. وهو محال.
ج ٣، ص: ٢٩

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يقال: الفاعل المختار خصصه بحيز معين بمجرد القصد والارادة. وحينئذ يرجع الكلام فى هذه المسألة، الى أنه هل يصح القول بوجود الفاعل المختار أم لا؟ ثم نقول: هذه الهيولى وان فرضناها خالية عن الصورة الجسمية، فلعلها كانت موصوفة بأحوال أخرى وأعراض أخرى، وكانت الحالة توجب حصول هذه الهيولى فى الحيز المعين، بشرط اتصافها بالجسمية. فاذا حدثت الجسمية صارت تلك الحالة موجبة لحصول ذلك الجسم فى ذلك الحيز المعين. وليس فى هذا الكلام شيء أزيد من أن يقال: الموجب لذلك الاختصاص: كان حاصلا قبل حدوث صورة الجمية، الا أن تأثيرها فى ذلك المعلول كان موقوفا على شرط. ألا ترى أن الطبيعة توجب الحركة بشرط أن يكون الجسم حاصلا فى المكان القريب، وتوجب السكون بشرط أن يكون الجسم حاصلا فى المكان الطبيعى. فكذا هنا.
***
قال الشيخ: «وأما اذا كانت ماء ثم استحالت هواء، تعين لها ذلك الموضع. لأنها اذا كانت ما كانت هناك، وانما ليست الصورة الهوائية أو النارية. وهى ذات موضع» التفسير: هنا سؤال يذكر على ذلك الدليل. وهو أن يقال: هب أن لكل كلية عنصرية «٦» مكانا طبيعيا. الا أن الجزء المعين من كل عنصر، ليس له مكان طبيعى، بل نسبته الى جميع أجزاء حيز الكل بالسوية. ثم مع هذا فقد حصل فى موضع معين. واذا عقل هذا. فلم لا يعقل أن يقال: ان هيولى الجسمية تكون نسبتها الى جميع الأحياز على السوية. ثم مع ذلك تختص بحيز معين؟ وأجاب عنه: بأن كل صورة مسبوقة بصورة أخرى، والمادة حين كانت موصوفة بالصورة السابقة كانت مختصة بحيز معين، ولا يبعد أن تكون تلك الأحوال السابقة أسبابا لبعض الحيز بعد حدوث هذه الصورة الحادثة، بخلاف ما اذا حدثت الصورة الجسمية ابتداء، فانه لم توجد قبل حدوثها حالة تقتضى تعين هذا الموضع. فظهر الفرق.
ج ٣، ص: ٣٠

ولقائل أن يقول: مسلم أنه لم يوجد قبل حدوث صورة الجسمية وضع وموضع يقتضى تعين الوضع والموضع بعد حدوثها، لكن لا يلزم من عدم نوع واحد من الأسباب عدم المسبب. فلم لا يجوز أن يقال:

كانت المادة موصوفة بأعراض مخصوصة سوى الوضع والموضع، وكانت تلك الأعراض توجب الحصول فى الحيز المعين، بشرط حدوث الجسمية؟

وما لم تبطلوا هذا الاحتمال لم يتم دليلكم.

***

قال الشيخ: «ولو كان الهيولى يقتضى وجودا عاريا عن الوضع على نحو المعقولات، والصورة أيضا غير ذات وضع لنفسها، لأنها معقولة من حيث هى صورة، لكان المؤلف من معينين معقولين وكل جملة، معقولين فهو معقول غير ذى وضع. فاذا المادة الجسمانية يتعلق وجودها بسبب يجعلها ذا وضع دائما، فلا تتعرى عن الصور الجسمانية» التفسير: هذه هى الحجة الثانية على أن الهيولى لا تعرى عن الصورة الجسمية. واعلم: أن هذا الكلام فى غاية الخبط والاضطراب. وبيانه من وجوه:

الأول: انه قال: ولو كان الهيولى يقتضى وجودا عاريا عن الوضع، لكان كذا وكذا. فيكون هذا الكلام ابطالا لقول من يقول: ان الهيولى تقتضى العراء عن الجسمية. وهذا لا يقوله عاقل، بل الذي يقوله الخصم:

هو أن الهيولى لا تقتضى حصول الجسمية. ففرق بين أن يقال: الهيولى تقتضى اللاجسمية، وبين أن يقال: الهيولى لا تقتضى الجسمية كما أنه فرق بين أن يقال: هذه الماهية تقتضى اللاوجود، وبين أن يقال:

انها لا تقتضى الوجود. فان الأول ممتنع، والثاني ممكن. فكذا هنا ان أحدا لا يقول: أن الهيولى تقتضى كونها عارية عن الصورة، بل يقولون:

انها لا تقتضى حصول الصورة.

الثاني: وهو أنه جعل الصورة الجسمية الحادثة فى المادة غير ذات وضع. وهذا أيضا فاسد. لأن الجسمية عبارة عن الحجمية والامتداد فى الجهات. فاى عاقل يقول: ان هذا المعنى شيء مجرد عن الوضع؟

ج ٣، ص: ٣١

الثالث: أن يقال له: أخبرنا عن مذهبك؟ هل الهيولى من حديث انها هى، حجم أم لا؟ فان قال: أنها حجم ولها «٧» امتداد فى الجهات. فهذا موافقة فى المعنى. فانه يسمى الجسم بالهيولى. وان قال: الهيولى من حيث هى هى، ليس بحجم البتة. فنقول: فأخبرنا عن الصورة. هل هى من حيث هى هى حجم أم لا؟ فان قال: نعم. فقد اعترف بأن الصورة الحجمية حجمية وامتداد فى الجهات. فكيف قال هنا: انها ليست ذات وضع؟ وان قال: الصورة من حيث هى هى، ليست بحجم ولا ذات تمدد فى الجهات. فنقول: فالجسم عندك لا معنى له الا مجموع الهيولى والصورة. والهيولى لا حجمية لها فى نفسها، والصورة أيضا لا حجمية لها فى نفسها، فيكون الجسم على قولك: مجموع أمرين لا حجمية لواحد منهما. وقد سلمت أن كل مجموع مركب من جزءين، هذا شأنهما (ومن كان هذا شأنهما) فانه لا يكون حجما فى نفسه. فيلزمك على قولك: أن لا يكون الجسم حجما ولا متحيزا. وذلك باطل. فظهر أن هذا الفصل مخبط.

المسألة الثالثة فى بيان الصور النوعية

قال الشيخ: «واذا وجدت جسما لم يخلو اما أن يكون قابلا للتقطيع والتفريق، أو غير قابل. فان كان قابلا فاما أن بعسر أو بسهولة. وأيضا:

فاما أن يكون قابلا للنقل عن موضعه، أو غير قابل. وجميع ذلك لصور وقوى غير الجسمية» التفسير: مذهب «الشيخ» أنه حصل فى جسم النار معنى يوجب الحرارة واليبوسة والخفة. وكذلك القول فى جميع العناصر. وتسمى هذه المعانى الموجبة لهذه الأحوال المحسوسة بالصور النوعية. واحتج على

ج ٣، ص: ٣٢

القول بوجود هذه الصور النوعية: بأن الأجسام اما أن تكون قابلة للاشكال المختلفة، أو غير قابلة لها. فان كانت قابلة لها فقبولها اما أن يكون بعسر أو بسهولة. فالأجسام متساوية فى الجسمية ومختلفة فى هذه الأحوال.

والمقتضى لهذه الأحوال ليس هو الجسمية، لأن الجسمية معنى واحد، والمعنى الواحد لا يكون علة للأحوال المختلفة. فلا بد من معنى

آخر. وذلك المعنى اما أن يكون حاصلا فى ذلك الجسم، أو مباينا عنه. والمباين اما أن يكون جسما أو جسمانيا، أو لا جسما ولا جسمانيا. ومحال أن يكون ذلك لأجل أمر مباين عنه، سواء كان جسما أو جسمانيا، ومحال أن يكون ذلك لأجل أمر مباين عنه، سواء كان جسما أو جسمانيا، أو لا جسما ولا جسمانيا. فتعين أن يكون ذلك لقوة موجودة فيه. وهو المطلوب.

هكذا تتم هذه الحجة، الا أن «الشيخ» حذف هذه المقدمات، مع أن الكلام لا يتم الا بها.

ولقائل أن يقول: السؤال على هذه الحجة من وجوه:

الأول: لم لا يجوز أن يكون اختصاص كل واحد من هذه الأجسام بهذه الاحوال لجسميته؟ أما قوله: الجسمية معنى واحد، والمعنى الواحد لا يوجب الأحوال المختلفة. فنقول: لا نسلم أن الجسمية معنى واحد.

وبيانه: هو أن الجسم ما يقبل الأبعاد الثلاثة. والمعلوم منه عندنا: كونه قابلا للأبعاد، ولا يلزم من اشتراك جميع الأجسام فى هذه القابلية، اشتراكها فى الماهيات التي حكم عليها بهذه القابلية، لما ثبت أنه لا يمتنع فى العقل أن تكون الماهيات المختلفة مشتركة فى اللوازم. واذا كان الأمر كذلك، فحينئذ لم يعلم كون الأجسام متماثلة فى حقائقها، متساوية فى ذواتها فقط. وكلامكم «٨» من هذا الوجه.

السؤال الثاني: أن الأجسام كما أنها مع اشتراكها فى الجسمية مختلفة فى هذه الصفات والأعراض، فهى أيضا مختلفة فى تلك الصورة، التي زعمتم أنها المبدأ «٩» لهذه الأعراض، فوجب أن يكون اختصاصها بتلك الصورة صورة أخرى. فيلزم اما الدور واما التسلسل. والكل محال.

ج ٣، ص: ٣٣

فان قلتم أن الصورة السابقة أعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة، فلم لا تقولون: ان العرض السابق أعد المادة لقبول العرض اللاحق؟ وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات هذه الصورة.

السؤال الثالث: هب أنه ثبت لكم: أن هذه الأعراض المحسوسة معللة بمعانى غير محسوسة حالة فى هذه المادة، الا أن تلك المعانى لا تكون صورا، الا اذا كانت مقومة لموادها. فما الدليل على أنها مقومة لموادها؟ فانكم ما لم تثبتوا هذا المعنى لا يثبت كونها «١٠» صورا. ثم نقول: القول باثبات هذه الصور باطل على مذهبكم، لأنه اما أن يقال: حصلت فى النار صورة واحدة-- وتلك الصورة هى الموجبة لما فيها من الحر واليبس والخفة والأين والشكل- أو تثبتوا بحسب كل واحد من هذه الأعراض المحسوسة صورة على حدة. والأول باطل- على قولهم- لأن مذهبهم: ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد. والثاني أيضا باطل. لان مذهبهم: أن المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين معا، فى درجة واحدة. ولما بطل القسمان ثبت فساد ما قالوه.

ج ٣، ص: ٣٥

الفصل الثالث فى إثبات القوى

قال الشيخ: «كل جسم يصدر عنه فعل دائما فى المادة المحسوسة.

فاما أن يكون ذلك الفعل يصدر عنه لجسميته أو لقوة فيه، أو ليست من خارج. ولا يجوز أن تكون لجسميته، لأن الأجسام لا تتساوى فيما يصدر عنها، وتتساوى فى جسميتها. ولا يجوز أن يكون ذلك لسبب من خارج، لأن اختصاص الجسم المعين لقبول الأثر المعين عن ذلك المباين. اما أن يكون اتفاقيا أو لا يكون. لأن ذلك الجسم اختص بخاصة لأجلها صار أولى بقبول ذلك الأثر من ذلك المباين. والأول باطل، لأن الاتفاق لا يكون دائما ولا أكثريا وكلامنا فى الدائم وفى الأكثرى، فبقى القسم الثاني وهو أن يكون ذلك الجسم انما اختص بقبول ذلك الأثر عن ذلك المباين، لأجل خاصية فى ذلك الجسم. وتلك الخاصية معنى غير الجسمية. وهى المبدأ القريب لحصول ذلك الأثر، فقد عاد الأمر الى ما ذكرنا من أن تلك الافعال المخصوصة انما ظهرت عن هذه الأجسام المخصوصة، لمبادئ موجودة فيها.

وهذه المبادي هى التي سميناها بالقوى» التفسير: فيه مسائل:

المسألة الأولى:

اعلم: أن عبارة الكتاب فى هذا الفصل كانت طويلة مخبطة، فالتقطنا منها ما هو المقصود- وهو هذا الذي كتبناه- وهو ظاهر معلوم.

وصيغة الدعوى أن يقال: كل جسم يصدر عنه فعل لا على سبيل القسر ولا سبيل العرض، فذلك لقوة موجودة فيه. ودليله: ما لخصناه.

وعليه سؤالات:
ج ٣، ص: ٣٦
السؤال الأول: لا نسلم أن الأجسام متساوية فى الجسمية. وقد سبق تقرير هذا الكلام.
السؤال الثاني: ان التقسيم المذكور غير منحصر. وذلك أن مذهبكم:
أن الجسمية حالة فى محل هيولاها. واذا عرفت هذا فنقول: التقسيم الصحيح أن يقال: مبدأ هذه الآثار: أما الجسمية، أو ما يكون حالا فيها، أو ما يكون محلا لها، أو ما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها. وأنتم تركتم ذكر ما يكون محلا للجسمية.
والذي يدل على أن هذا التقسيم واجب الذكر: هو أن الفلاسفة ذكروا: أن كل فلك فانه واجب الاتصاف بمقداره المعين وشكله المعين ووضعه المعين وصفته المعينه ولا يقبل الخرق والالتئام والتغير والانهدام. فقيل لهم: لو وجب اتصاف ذلك الفلك بتلك الأعراض المعينة لكان ذلك اما لجسميته أو لصفة حالة فى جسميته، أو لا لهذين القسمين. لا يجوز أن يكون لجسميته لأن الجسمية معنى واحد. وهذه الأحوال غير واحدة فى الاجسام، ولا يجوز أن يكون لصفة قائمة به، لان تلك الصفة ان كانت واجبة عاد التقسيم فى كيفية وجوبها. ولزم التسلسل. وان كانت جائزة الزوال، امتنع أن تكون الصفة الجائزة الزوال، علة لحصول أمر ممتنع الزوال. ولما بطلت الأقسام بأسرها، ثبت أن القول بوجوب اتصاف كل تلك بقدره المعين، وصفته المعينة باطل.
وعند هذا قالت الفلاسفة: لم لا يجوز أن يقال: ان هيولى كل فلك مخالف بالماهية لهيولى سائر الأفلاك، ثم ان تلك الهيولى اقتضت لذاتها حصول الجسمية وحصول هذا القدر المعين والوضع المعين، فحصل بين جسمية ذلك الفلك وبين مقداره المعين وشكله المعين ملازمة بهذا الطريق؟
واذا عرفت هذا فنقول: لم يلزم من كون الفلك غير قابل للأشكال المعينة، اثبات صورة نوعية فيه، لاحتمال أن يكون ذلك الحكم انما ثبت لأجل تلك الهيولى المخصوصة. وأيضا: فيجوز أن يكون حر النار ويبسها، لأجل هيولاها المخصوصة. فان قالوا: هيولى جميع العناصر واحدة.
وذلك يمنع من أن تكون كيفيتها معللة بهيولاها. نقول: القول بأن هيولاها
ج ٣، ص: ٣٧
واحدة، بناء على أن الكون والفساد جائز عليها. ودلائلكم على صحة القول بالكون والفساد ضعيفة- على ما بينا ذلك فى سائر الكتب- والسؤال الثالث: أن نقول: كما أن الأجسام بعد اشتراكها فى الجسمية مختلفة فى هذه الأعراض، فكذلك هى مختلفة فى الصور التي هى مبادئ لهذه الأعراض. فيلزمكم تعليل هذه الصور بصور أخرى. ويلزم التسلسل- وقد سبق تقرير هذا الكلام- السبب الرابع: لم لا يجوز أن يكون ذلك السبب تخصيص الفاعل المختار؟ قوله: «ان هذا يكون اتفاقيا. والاتفاقى لا يكون دائما ولا أكثريا» قلنا: ان كان مرادكم من هذا الاتفاقى هو أنه تعالى يخصص بعض هذه الأجسام بصفات مخصوصة لا لموجب، فلم قلتم:
ان ذلك محال. وعند هذا لا بد وأن يرجعوا الى كلامهم المشهور الذي يعولون عليه فى مسألة حدوث العالم- ومباحث تلك المسألة قد استقصيناها فى الكتب الطويلة- السؤال الخامس: هب أنا سلمنا لكم وجود هذه القوى. لكن لم لا يجوز أن يقال: واجب الوجود فياض لذاته، وانما يتخصص فيضه العالم بسبب تخصيص القوابل، وهذه القوى. الجسمانية تكون معدات ومخصصات، فأما المؤثر الحقيقى والموجد الحقيقى، فليس الا واجب الوجود؟ وعلى هذا التقدير لا يكون شيء من القوى الجسمانية مؤثر.
وأظن أن مذهب المحققين من الحكماء ليس الا ذلك.
المسألة الثانية فى تفسير القوة
اعلم: أن «الشيخ» لما بين أن هذه الأجسام انما تصدر عنها الأفعال المخصوصة لمبادئ منها غير الجسمية. قال: «وهى القوى» فان هذا معنى اسم القوى.
ج ٣، ص: ٣٨
واعلم: أنه قال فى سائر كتبه: «القوة مبدأ التغير من آخر فى آخر، من حيث انه آخر» والمراد من هذا الكلام: أن مذهبه أن الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا. فالمؤثر شيء والقابل شيء آخر. ولهذا السبب قال: «القوة مبدأ التغير من آخر فى آخر» وأما قوله:

«من حيث انه آخر» فهو جواب عن سؤال يذكر، فيقال: أليس أن الطبيب يعالج نفسه؟ فأجاب عنه: انه يعالج بنفسه ويقبل العلاج ببدنه.
فالإنسان وان كان شيئا واحدا، الا أن المعالج منه أحد جزئه، والقابل للعلاج هو الجزء الثاني. فزال هذا السؤال.
ولقائل أن يقول: التغير انما يصدق حيث حصل ذلك الشيء بعد العدم، وليس من شرط القوة المؤثرة أن تكون كذلك. ألا ترى أن المقدار المعين لكل ذلك هو الشكل المعين لكل فلك. والموضع المعين لكل فلك مقتضى طبائعها النوعية، وتلك الطبيعة قوة أوجبت هذه الآثار، مع أن هذه الآثار ليست من جنس التغيرات، لأنها باقية دائمة أزلا وأبدا- عندهم- من غير تغير وتبدل.
المسألة الثالثة فى اقامة الحجة على اثبات الطبيعة
قال الشيخ: «ولأن كل جسم يختص كما قلنا بأين وكيف. وسائر ذلك. وبالجملة: بحركة وسكون. فذلك اذن له لأجل قوة هى مبدأ التحريك الى تلك الحالة، تسمى الطبيعة» التفسير: انه ذكر فى أول الطبيعيات: أن الطبيعة عبارة عن قوة توجب حركة ما، هى فيه. وسكونه بالذات. وهذا المعنى كان فى ذلك الموضع جاريا مجرى شرح الاسم. أما هنا فأقام الدلالة على أن كل أثر يصدر عن جسم لا على سبيل القسر ولا على سبيل الفرض، فانه يجب أن تكون تلك القوة موجودة فيه، فحينئذ يلزم منه أن كون هذه الأجسام ساكنة فى أحيازها الطبيعية ومتحركه فى أحيازها الغريبة، لا بد وأن تكون القوى
ج ٣، ص: ٣٩
موجودة فيها. فصار ذلك الذي ذكر فى أول الطبيعيات على سبيل الوضع والمصادرة، مبينا هنا بالحجة.
المسألة الرابعة فى اثبات أن لكل حركة غاية معينة
قال الشيخ: «ولأن كل مبدأ حركة. لا يخلو أما أن يتوجه نحو شيء محدود، أو يتوجه نحو دور يحفظه، أو يتوجه لا الى غاية على الاستقامة. والمتوجه نحو شيء محدود اما بالطبع أو بالارادة أو بالقسر.
والقسر ينتهى الى ارادة أو طبع. وكل منتهى اليه مطلوب بطبع المتحرك أو أرادته أو طبع القاسر أو ارادته. وكل ذلك لشيء هو كمال لذلك الشيء المريد أو المطبوع، وخروج الى الفعل فى مقولة يصير عند حصولها واحد المعدوم.
أما الطبيعى فكمال طبيعى. وأما الارادى فكمال ارادى مظنون، أو بالحقيقة. وكل حركة نحو دور، فانها اذا نسبت الى مبدأها الأول كانت لكمال ما هو حيز حقيقى أو مظنون. وكذلك الحافظة.
وأما القسم الثالث: فمحال. لأن الارادة لا تحرك الا نحو غرض مفروض. والطبيعة لا تحرك الا الى غاية محدودة. وذلك لأنها لو تحركت الى أى كيف اتفق مما ليس مميزا عنده عن غيره، لم يكن. فان يتحرك نحو كيفية أولى بأن لا يتحرك. فاذن كل حركة نحو غاية» التفسير: اعلم: أن كل حركة فهى اما طبيعية أو ارادية أو قسرية.
وطريق الحصر أن يقال: كل حركة فلا بد لها من مؤثر، وذلك المؤثر اما أن يكون قوة موجودة فى ذلك المتحرك، أو شيئا مباينا عنه. كان الأول.
فاما أن تكون تلك القوة تحرك بذاتها لا على سبيل الاختيار- وهى الطبيعة- أو بالاختيار- وهى الارادة- وأما المؤثر المباين فهو القسر.
فثبت: أن كل حركة فهى اما طبيعية أو ارادية أو قسرية. وأيضا: فكل
ج ٣، ص: ٤٠
حركة فهى اما مستقيمة أو مستديرة. اذا عرفت هاتين المقدمتين، فنقول:
كل حركة فلا بد لها من مطلوب معين. أما الحركة المستقيمة فلأنها ان كانت طبيعية فلا بد وأن تكون متوجهة الى غاية معينة. اذ لو لم تكن كذلك لكان كونها متوجة الى غاية معينة ترجيحا للممكن من غير مرجح. وهو محال. وان كانت ارادية فلا بد وأن تكون الحركة الى ذلك الجانب المعين، أرجح عند ذلك المريد، من الحركة الى الجانب الآخر، اذ لو لم تكن كذلك لكان حصول هذه الحركة الى هذه الجهة دون سائر الجهات، رجحانا لأحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح. وهو محال. وأما الحركة المستديرة فالقول فيها ما ذكرناه فى المستقيمة بعينها، سواء فرضت طبيعية أو قسرية أو ارادية.
ولنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب.
أما قوله: «ولأن كل مبدأ حركة لا يخلو» اعلم: أن كل قوة محركة فهى اما أن تحرك حركة مستقيمة أو مستديرة فان كان الأول فاما

أن تحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة، أو لا الى غاية معينة. فالأقسام ثلاثة:
أحدها: القوة التي تحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة. وثانيها: القوة التي تحرك حركة مستديرة. وثالثها: القوة التي تحرك حركة مستقيمة لا الى غاية معينة محدودة. فهذا هو تفسير قوله: كل مبدأ حركة فاما أن يتوجه بها نحو شيء محدود، أو يتوجه نحو دور يحفظه، أو يتوجه لا الى غاية على سبيل الاستقامة» ثم انه لما ذكر هذه الأقسام الثلاثة، أراد أن يشرح أحوال كل واحد من هذه الأقسام. فبدأ بالقسم الأول- وهو الذي يحرك محركة مستقيمة الى غاية معينة- فبين أن القوة التي هذا شأنها، اما أن تكون طبيعية أو ارادية أو قسرية. وقد ذكرنا وجه الحصر.
ثم قال: والقسر ينتهى الى ارادة أو طبع: والأمر كما قال. والا لزم استناد كل قسر الى قسر آخر، على سبيل التسلسل أو الدور. وهما باطلان.
ج ٣، ص: ٤١
ثم بين أن ذلك الحد الذي هو نهاية تلك الحركة المستقيمة الصادرة عن الطبيعة والارادة والقسر، وجب أن يكون مطلوبا بالذات لتلك القوة المحركة. والأمر كما قال. لأن تلك القوة لما حركت ذلك الجسم الى ذلك الحد المعين، وجب أن يكون الوصول الى ذلك الحد المعين مطلوبا بالذات لتلك القوة المحركة. ثم بين أن الوصول الى ذلك الحد المعين يكون كمالا لذلك المتحرك. وبين ذلك بأن قال: الوصول الى ذلك الحد يقتضى خروج أمر من القوة الى الفعل، وانتقال أمر من العدم الى الوجود. وكل ما كان كذلك، فانه يكون كمالا.
ولما ذكر ذلك قال: أما الطبيعى فكمال طبيعى، وأما الارادى فكمال ارادى مظنون أو بالحقيقة. وهو ظاهر. وانما قال: مظنون أو بالحقيقة وذلك لأن الحيوان ما لم يعتقد فى أمر من الأمور: أن وجوده خير من عدمه، فانه لا يقصد «١» تكوينه. ثم ان ذلك الاعتقاد ان كان مطابقا كان ذلك للشيء خيرا حقيقيا، وان كان غير مطابق كان ذلك الشيء.
خيرا مظنونا. ولما تكلم فى الحركة المستقيمة، شرع بعدها فى الحركة الدورية فقال: وكل حركة نحو دور، فانها اذا نسبت الى مبدأها الأول، كانت لكمال ما، سواء كان حقيقيا أو مظنونا. وكذلك الحافظ. وهذا ظاهر. ثم قال: وأما القسم الثالث فمحال، لأن الارادة لا تحرك الا نحو غرض مفروض. والطبيعة لا تحرك الا الى غاية محدودة. وهذا اعادة للدعوى.
ثم احتج عليها بأن قال: انها لو تحركت الى أى كيف اتفق، لم يكن بأن تتحرك نحو كيفية، أولى بأن لا تحرك. أو بأن تتحرك نحو كيفية أخرى. ولما كان ذلك باطلا، ثبت: أنه لا بد لكل حركة من غاية معينة.
***
قال الشيخ: «العبث حركة نحو غاية للمتحرك الارادى القريب، ليس نحو غاية لمحرك فكرى. فان الذي يعبث، يتخيل غرضا للعبث،
ج ٣، ص: ٤٢
فيشتاق اليه من حيث التخيل. وأما اذا قيل: العبث انه ليس لغرض.
فمعناه: أنه ليس لفرض عقلى. فالعابث بيده، محركه القريب هو محرك عضل اليد، ويتحرك الى غاية ما، لتلك القوة. عندها تقف. الى غاية ما أخرى للتخيل المستعمل للسوق. وليس لغاية عقلية» التفسير: لما بين بالدليل: أن كل فاعل فلا بد له فى فعله من عرض وغاية. أورد على نفسه سؤالا. فقال: يشكل بالعابث. فانه فعل اختيارى وليس له فيه غاية وغرض. والجواب عليه: أنا بينا أن الفعل الاختيارى مبدأه القريب القوة الموجودة فى العضلات المحركة للاعضاء، وقبلها القوة الشوقية وهى الرغبة فى جذب النافع أو دفع الضار. وقبل هذه القوة الشوقية: تصور أن ذلك الفعل نافع أو ضار، اما تصورا حاصلا على سبيل الفكر العقلى أو حاصلا على سبيل التخيل الحيوانى الاتفاقى. فهذه المراتب الثلاث لا بد منها- وقد شرحناها فى ما تقدم- اذا عرفت هذا فنقول: الحركة الواقعة على سبيل العبث.
فاعلها القريب: هو القوة الموجودة فى العضلة. ولا شك أن تلك القوة تقتضى حصول تلك الحركة الى حد ما معين. فغاية القوة المحركة: اتصال الجسم الى ذلك الحد المعين. وقد حصلت الغاية بالنسبة الى القوة المحركة وأما المرتبة الثانية: وهى القوة الشوقية فما لم تحصل هذه الارادة وهذا الشوق، الى احداث تلك الحركة الواقعة على سبيل العبث، فان تلك الحركة لا توجد. وغاية هذا الشوق المعين بالارادة المعينة: اتصال ذلك الجسم الى ذلك الحد المعين.
وأما المرتبة الثالثة: وهى المبدأ البعيد. وهى اعتقاد أن ذلك الفعل نافع أو ضار. فهذا أيضا لا بد منه. وقد عرفت أن هذا الاعتقاد

تارة يكون فكريا عقليا، وأخرى يكون تخيليا. ومبدأ الفعل العبثى- فى أكثر الأمر- هو هذا الاعتقاد التخيلي، لا الاعتقاد الفكرى.
فيكون حصول هذا الفعل العبثى الى الحد المعين غاية للاعتقاد التخيلى، ولا يكون غاية للاعتقاد الفكرى، الا أن الحاصل هاهنا هو الاعتقاد التخيلي، لا الاعتقاد الفكرى.
فثبت بما ذكرنا: أن الفعل العبثى لم يحصل أيضا الا لغاية معينة.
ج ٣، ص: ٤٣
قال الشيخ: «موجبات الأشواق التخيلية غير مضبوطة فى الأمور الجزئية. ولا أيضا صحيحة الارتسام فى الذكر، حتى اذا رجع التخيل الى الذكر، صادف غرضا ما فعله، وداعية اليه ثانيا. ومن أسباب تلك العادة: أن المعتاد يشتهى، اذا سنح للخيال أدنى مذكر من مناسبة او مقابلة. وبالجملة: شيء ذو نسبة. فان كان العقل منصرفا عن ضبط ذلك الى أمور أخرى حسية أو فكرية واختلس التخيل فيما بين ذلك اختلاسات، تعذر على الذهن مصادفة السبب فيه، فكانت نسبته اياه الى العبث أشد» التفسير: قد ذكرنا أن هذا الفعل العبثى، مبدؤه القريب هو القوة الموجودة فى العضلات. ولا شك أن هذا المبدأ حاصل. وأما المرتبة الثانية وهى الارادة والشوق الى الفعل.
فلقائل أن يقول: لا نسلم أن هذه الارادة حاصلة. وما الدليل على أن الفعل العبثى قد حصل فيه هذا الشوق والارادة؟ فنقول: ان هذا الشوق والارادة حاصل فى الفعل (ولو لم يكونا حاصلين) فانه لا تحصل تلك الحركة. وأما المرتبة الثالثة: وهى اعتقاد أن ايجاد ذلك الفعل أولى من تركه. فهذا أيضا حاصل. وهذا الاعتقاد هو الموجب للمرتبة الثانية التي هى الشوق، الا أن هذه الاعتقادات سريعة الطريان والزوال. وموجباتها أمور غير مضبوطة. وبتقدير أن تكون مضبوطة، الا أن الانسان ينساها سريعا ولا يبقى ذكرها فى الذهن كثيرا.
ولهذا المعنى قال فى «الاشارات» : «حضور ذلك التصور شيء، والعلم بذلك الحضور شيء آخر، وبقاء أثر ذلك الحضور فى الذكر شيء آخر.
ولا يلزم أفكار المرتبة الأولى لفقدان المرتبتين الأخريين» ثم ذكر أن من جملة الاسباب الموجبة لحصول ذلك الشوق الاعتياد. فان الانسان اذا اعتاد شيئا فكلما يذكره اشتاقه. ومن جملة الأسباب: أن العقل ربما كان مشغولا بمهم من المهمات. وحينئذ لا يقوى على ضبط القوة المتخيلة، وحينئذ تطالع القوة المتخيلة شيئا من الصور المخزونة فى خزانة الخيال، وحينئذ يحصل اعتقاد أن ذلك الفعل نافع أو لذيذ.
فثبت بمجموع ما ذكرنا: أن الفعل العبثى لم ينفك عن غاية أو غرض.
ج ٣، ص: ٤٥
الفصل الرابع فى أحكام العلل والمعلولات
وفيه مسائل:
المسألة الأولى فى حد السبب
قال الشيخ: «السبب: هو كل ما يتعلق به وجود الشيء من غير أن يكون وجود ذلك الشيء، داخلا فى وجوده، أو متحققا به وجوده» التفسير: المراد منه: اذا تعلق وجود شيء بشيء آخر، ولم يكن وجود الشيء الأول جزءا من وجود الثاني، ولا سببا لوجود ذلك الثاني.
فان الثاني يكون سببا لذلك الأول. وحاصل الكلام: يرجع الى أنه اذا كان شيء علة لمعلول، فانه يجب أن لا يكون ذلك المعلول جزءا من ماهية تلك العلة، ولا سببا لوجود تلك العلة. والا لزم الدور.
وقال فى كتاب «الحدود» : «العلة كل ذات وجود ذات أخرى، انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل» واعلم: أنه أيضا اشارة الى بيان (أن) الدور غير جائز فى العلل. وهذا القول الذي ذكره فى هذا الكتاب فاسد.
وذلك لأن حاصله راجع الى امتناع تعليل كل واحد من الشيئين بالآخر، الا أن هذا حكم من أحكام العلل، و (هى) انما يصار اليها بعد معرفة ماهية العلة.
فكيف تحصل جزءا لتعريف العلة؟
ج ٣، ص: ٤٦
واذا ثبت هذا، وجب إسقاطه. وحينئذ يبقى مجرد قوله:

«السبب: هو كل ما يتعلق به وجود الشيء» (قول) «١» مختل. لأن لفظة التعلق لفظة مجملة مشتركة بين أمور كثيرة. ومثل هذا اللفظ لا يجوز استعماله فى التعريفات. وأما التعريف المذكور فى الحدود، فانه بحث سقط عنه امتناع الدور. وحينئذ يبقى مجرد قوله: «العلة كل ذات وجود ذات أخرى منه» يصير حاصل الكلام (منه) أنه أبدل لفظة «العلة» بلفظة «من» وهذا باطل من وجهين:
الأول: ان أبدال لفظ بلفظ ليس من باب التعريفات الحقيقية.
الثاني: أن لفظة «من» مشتركة بين ابتداء الغاية وبين التبعيض وبين التبيين.- على ما هو مذكور فى النحو- ولا يمكن حمله فى هذا الموضع الا على ابتداء الغاية. ثم ابتداء الغاية أقسام كثيرة. كالابتداء من الزمان، ومن المكان، ومن القابل، ومن المؤثر. ولا شك أن المراد هنا ليس الا الابتداء من المؤثر، فيصير هذا التعريف ابدالا للفظة الموضوعة لمعنى معين، بلفظة مشتركة بين مفهومات كثيرة. ومعلوم أن ذلك باطل.
والأقرب عندى أن يقال: قد سمعت أن هنا علة صورية- وهى جزء الشيء الذي يجب حصول الشيء عند حصوله- وعلة مادية- وهى الجزء الذي به يحصل إمكان الشيء- وعلة فاعلية- وهى التي تؤثر فى وجود الشيء- وعلة غائية- وهى التي كان لأجلها الشيء- والقدر المشترك بينها- (وهو) أنه الذي يحتاج اليه الشيء- واعلم: أن حاجة الشيء الى غيره، قد تكون فى ماهيته. وهى كاحتياج الشيء الى جزئه الصورى وجزئه المادى. وجزؤه المادى قد يحتاج الى شيء فى وجوده فقط- وهو السبب الفاعل والغائى- والقدر المشترك بين الكل هو قولنا: انه محتاج اليه. فان قيل: فالشرط أيضا محتاج اليه. قلنا: الشرط فى الحقيقة عبارة عن جزء العلة.
ونحن فى هذا الموضع لا نفرق بين العلة التامة وبين جزء العلة.
ج ٣، ص: ٤٧
المسألة الثانية فى حصر الأسباب فى الأربعة المذكورة
***
قال الشيخ: «فمنه سبب معد، ومنه سبب موجب، فاذن كل سبب شرط. والشرط أما أن يكون موجبا أو غير موجب. والذي ليس بموجب فهو اما أن يكون قابلا للوجود أو لا يكون قابلا. فان لم يكن قابلا للوجود لم يكن جزء شرط يوجب الوجود. فلا حاجة اليه» التفسير: هذا الفصل كالمدلس على هذا الكتاب. ويبعد أن يكون كلام «الشيخ» وبالجملة: فيطلب تفسيره من غيرى.
ج ٣، ص: ٣١
الثالث: أن يقال له: أخبرنا عن مذهبك؟ هل الهيولى من حديث انها هى، حجم أم لا؟ فان قال: أنها حجم ولها «٧» امتداد فى الجهات. فهذا موافقة فى المعنى. فانه يسمى الجسم بالهيولى. وان قال: الهيولى من حيث هى هى، ليس بحجم البتة. فنقول: فأخبرنا عن الصورة. هل هى من حيث هى هى حجم أم لا؟ فان قال: نعم. فقد اعترف بأن الصورة الحجمية حجمية وامتداد فى الجهات. فكيف قال هنا: انها ليست ذات وضع؟ وان قال: الصورة من حيث هى هى، ليست بحجم ولا ذات تمدد فى الجهات. فنقول: فالجسم عندك لا معنى له الا مجموع الهيولى والصورة. والهيولى لا حجمية لها فى نفسها، والصورة أيضا لا حجمية لها فى نفسها، فيكون الجسم على قولك: مجموع أمرين لا حجمية لواحد منهما. وقد سلمت أن كل مجموع مركب من جزءين، هذا شأنهما (ومن كان هذا شأنهما) فانه لا يكون حجما فى نفسه. فيلزمك على قولك: أن لا يكون الجسم حجما ولا متحيزا. وذلك باطل. فظهر أن هذا الفصل مخبط.
المسألة الثالثة فى بيان الصور النوعية
قال الشيخ: «واذا وجدت جسما لم يخلو اما أن يكون قابلا للتقطيع والتفريق، أو غير قابل. فان كان قابلا فاما أن بعسر أو بسهولة. وأيضا:
فاما أن يكون قابلا للنقل عن موضعه، أو غير قابل. وجميع ذلك لصور وقوى غير الجسمية» التفسير: مذهب «الشيخ» أنه حصل فى جسم النار معنى يوجب الحرارة واليبوسة والخفة. وكذلك القول فى جميع العناصر. وتسمى هذه المعانى الموجبة لهذه الأحوال المحسوسة بالصور النوعية. واحتج على
ج ٣، ص: ٣٢
القول بوجود هذه الصور النوعية: بأن الأجسام اما أن تكون قابلة للاشكال المختلفة، أو غير قابلة لها. فان كانت قابلة لها فقبولها اما أن يكون بعسر أو بسهولة. فالأجسام متساوية فى الجسمية ومختلفة فى هذه الأحوال.

والمقتضى لهذه الأحوال ليس هو الجسمية، لأن الجسمية معنى واحد، والمعنى الواحد لا يكون علة للأحوال المختلفة. فلا بد من معنى آخر. وذلك المعنى اما أن يكون حاصلا فى ذلك الجسم، أو مباينا عنه. والمباين اما أن يكون جسما أو جسمانيا، أو لا جسما ولا جسمانيا. ومحال أن يكون ذلك لأجل أمر مباين عنه، سواء كان جسما أو جسمانيا، ومحال أن يكون ذلك لأجل أمر مباين عنه، سواء كان جسما أو جسمانيا، أو لا جسما ولا جسمانيا. فتعين أن يكون ذلك لقوة موجودة فيه. وهو المطلوب.
هكذا تتم هذه الحجة، الا أن «الشيخ» حذف هذه المقدمات، مع أن الكلام لا يتم الا بها.

ولقائل أن يقول: السؤال على هذه الحجة من وجوه:

الأول: لم لا يجوز أن يكون اختصاص كل واحد من هذه الأجسام بهذه الاحوال لجسميته؟ أما قوله: الجسمية معنى واحد، والمعنى الواحد لا يوجب الأحوال المختلفة. فنقول: لا نسلم أن الجسمية معنى واحد.

وبيانه: هو أن الجسم ما يقبل الأبعاد الثلاثة. والمعلوم منه عندنا: كونه قابلا للأبعاد، ولا يلزم من اشتراك جميع الأجسام فى هذه القابلية، اشتراكها فى الماهيات التي حكم عليها بهذه القابلية، لما ثبت أنه لا يمتنع فى العقل أن تكون الماهيات المختلفة مشتركة فى اللوازم. واذا كان الأمر كذلك، فحينئذ لم يعلم كون الأجسام متماثلة فى حقائقها، متساوية فى ذواتها فقط. وكلامكم «٨» من هذا الوجه.

السؤال الثاني: أن الأجسام كما أنها مع اشتراكها فى الجسمية مختلفة فى هذه الصفات والأعراض، فهى أيضا مختلفة فى تلك الصورة، التي زعمتم أنها المبدأ «٩» لهذه الأعراض، فوجب أن يكون اختصاصها بتلك الصورة صورة أخرى. فيلزم اما الدور واما التسلسل. والكل محال.
ج ٣، ص: ٣٣

فان قلتم أن الصورة السابقة أعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة، فلم لا تقولون: ان العرض السابق أعد المادة لقبول العرض اللاحق؟ وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات هذه الصورة.

السؤال الثالث: هب أنه ثبت لكم: أن هذه الأعراض المحسوسة معللة بمعانى غير محسوسة حالة فى هذه المادة، الا أن تلك المعانى لا تكون صورا، الا اذا كانت مقومة لموادها. فما الدليل على أنها مقومة لموادها؟ فانكم ما لم تثبتوا هذا المعنى لا يثبت كونها «١٠» صورا. ثم نقول: القول باثبات هذه الصور باطل على مذهبكم، لأنه اما أن يقال: حصلت فى النار صورة واحدة-- وتلك الصورة هى الموجبة لما فيها من الحر واليبس والخفة والأين والشكل- أو تثبتوا بحسب كل واحد من هذه الأعراض المحسوسة صورة على حدة. والأول باطل- على قولهم- لأن مذهبهم: ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد. والثاني أيضا باطل. لان مذهبهم: أن المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين معا، فى درجة واحدة. ولما بطل القسمان ثبت فساد ما قالوه.
ج ٣، ص: ٣٥

الفصل الثالث فى إثبات القوى

قال الشيخ: «كل جسم يصدر عنه فعل دائما فى المادة المحسوسة.

فاما أن يكون ذلك الفعل يصدر عنه لجسميته أو لقوة فيه، أو ليست من خارج. ولا يجوز أن تكون لجسميته، لأن الأجسام لا تتساوى فيما يصدر عنها، وتتساوى فى جسميتها. ولا يجوز أن يكون ذلك لسبب من خارج، لأن اختصاص الجسم المعين لقبول الأثر المعين عن ذلك المباين. اما أن يكون اتفاقيا أو لا يكون. لأن ذلك الجسم اختص بخاصة لأجلها صار أولى بقبول ذلك الأثر من ذلك المباين. والأول باطل، لأن الاتفاق لا يكون دائما ولا أكثريا وكلامنا فى الدائم وفى الأكثرى، فبقى القسم الثاني وهو أن يكون ذلك الجسم انما اختص بقبول ذلك الأثر عن ذلك المباين، لأجل خاصية فى ذلك الجسم. وتلك الخاصية معنى غير الجسمية. وهى المبدأ القريب لحصول ذلك الأثر، فقد عاد الأمر الى ما ذكرنا من أن تلك الافعال المخصوصة انما ظهرت عن هذه الأجسام المخصوصة، لمبادئ موجودة فيها.
وهذه المبادي هى التي سميناها بالقوى» التفسير: فيه مسائل:

المسألة الأولى:
اعلم: أن عبارة الكتاب فى هذا الفصل كانت طويلة مخبطة، فالتقطنا منها ما هو المقصود- وهو هذا الذي كتبناه- وهو ظاهر معلوم.

وصيغة الدعوى أن يقال: كل جسم يصدر عنه فعل لا على سبيل القسر ولا سبيل العرض، فذلك لقوة موجودة فيه. ودليله: ما لخصناه.
وعليه سؤالات:
ج ٣، ص: ٣٦
السؤال الأول: لا نسلم أن الأجسام متساوية فى الجسمية. وقد سبق تقرير هذا الكلام.

السؤال الثاني: ان التقسيم المذكور غير منحصر. وذلك أن مذهبكم:

أن الجسمية حالة فى محل هيولاها. واذا عرفت هذا فنقول: التقسيم الصحيح أن يقال: مبدأ هذه الآثار: أما الجسمية، أو ما يكون حالا فيها، أو ما يكون محلا لها، أو ما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها. وأنتم تركتم ذكر ما يكون محلا للجسمية.

والذي يدل على أن هذا التقسيم واجب الذكر: هو أن الفلاسفة ذكروا: أن كل فلك فانه واجب الاتصاف بمقداره المعين وشكله المعين ووضعه المعين وصفته المعينه ولا يقبل الخرق والالتئام والتغير والانهدام. فقيل لهم: لو وجب اتصاف ذلك الفلك بتلك الأعراض المعينة لكان ذلك اما لجسميته أو لصفة حالة فى جسميته، أو لا لهذين القسمين. لا يجوز أن يكون لجسميته لأن الجسمية معنى واحد. وهذه الأحوال غير واحدة فى الاجسام، ولا يجوز أن يكون لصفة قائمة به، لان تلك الصفة ان كانت واجبة عاد التقسيم فى كيفية وجوبها. ولزم التسلسل. وان كانت جائزة الزوال، امتنع أن تكون الصفة الجائزة الزوال، علة لحصول أمر ممتنع الزوال. ولما بطلت الأقسام بأسرها، ثبت أن القول بوجوب اتصاف كل تلك بقدره المعين، وصفته المعينة باطل.

وعند هذا قالت الفلاسفة: لم لا يجوز أن يقال: ان هيولى كل فلك مخالف بالماهية لهيولى سائر الأفلاك، ثم ان تلك الهيولى اقتضت لذاتها حصول الجسمية وحصول هذا القدر المعين والوضع المعين، فحصل بين جسمية ذلك الفلك وبين مقداره المعين وشكله المعين ملازمة بهذا الطريق؟

واذا عرفت هذا فنقول: لم يلزم من كون الفلك غير قابل للأشكال المعينة، اثبات صورة نوعية فيه، لاحتمال أن يكون ذلك الحكم انما ثبت لأجل تلك الهيولى المخصوصة. وأيضا: فيجوز أن يكون حر النار ويبسها، لأجل هيولاها المخصوصة. فان قالوا: هيولى جميع العناصر واحدة.

وذلك يمنع من أن تكون كيفيتها معللة بهيولاها. نقول: القول بأن هيولاها
ج ٣، ص: ٣٧
واحدة، بناء على أن الكون والفساد جائز عليها. ودلائلكم على صحة القول بالكون والفساد ضعيفة- على ما بينا ذلك فى سائر الكتب-
والسؤال الثالث: أن نقول: كما أن الأجسام بعد اشتراكها فى الجسمية مختلفة فى هذه الأعراض، فكذلك هى مختلفة فى الصور التي هى مبادئ لهذه الأعراض. فيلزمكم تعليل هذه الصور بصور أخرى. ويلزم التسلسل- وقد سبق تقرير هذا الكلام- السبب الرابع: لم لا يجوز أن يكون ذلك السبب تخصيص الفاعل المختار؟ قوله: «ان هذا يكون اتفاقيا. والاتفاقى لا يكون دائما ولا أكثريا» قلنا: ان كان مرادكم من هذا الاتفاقى هو أنه تعالى يخصص بعض هذه الأجسام بصفات مخصوصة لا لموجب، فلم قلتم:

ان ذلك محال. وعند هذا لا بد وأن يرجعوا الى كلامهم المشهور الذي يعولون عليه فى مسألة حدوث العالم- ومباحث تلك المسألة قد استقصيناها فى الكتب الطويلة- السؤال الخامس: هب أنا سلمنا لكم وجود هذه القوى. لكن لم لا يجوز أن يقال: واجب الوجود فياض لذاته، وانما يتخصص فيضه العالم بسبب تخصيص القوابل، وهذه القوى. الجسمانية تكون معدات ومخصصات، فأما المؤثر الحقيقى والموجد الحقيقى، فليس الا واجب الوجود؟ وعلى هذا التقدير لا يكون شيء من القوى الجسمانية مؤثر.
وأظن أن مذهب المحققين من الحكماء ليس الا ذلك.
المسألة الثانية فى تفسير القوة
اعلم: أن «الشيخ» لما بين أن هذه الأجسام انما تصدر عنها الأفعال المخصوصة لمبادئ منها غير الجسمية. قال: «وهى القوى» فان هذا معنى اسم القوى.
ج ٣، ص: ٣٨
واعلم: أنه قال فى سائر كتبه: «القوة مبدأ التغير من آخر فى آخر، من حيث انه آخر» والمراد من هذا الكلام: أن مذهبه أن الشيء

الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا. فالمؤثر شيء والقابل شيء آخر. ولهذا السبب قال: «القوة مبدأ التغير من آخر فى آخر» وأما قوله: «من حيث انه آخر» فهو جواب عن سؤال يذكر، فيقال: أليس أن الطبيب يعالج نفسه؟ فأجاب عنه: انه يعالج بنفسه ويقبل العلاج ببدنه.

فالإنسان وان كان شيئا واحدا، الا أن المعالج منه أحد جزئه، والقابل للعلاج هو الجزء الثاني. فزال هذا السؤال.

ولقائل أن يقول: التغير انما يصدق حيث حصل ذلك الشيء بعد العدم، وليس من شرط القوة المؤثرة أن تكون كذلك. ألا ترى أن المقدار المعين لكل ذلك هو الشكل المعين لكل فلك. والموضع المعين لكل فلك مقتضى طبائعها النوعية، وتلك الطبيعة قوة أوجبت هذه الآثار، مع أن هذه الآثار ليست من جنس التغيرات، لأنها باقية دائمة أزلا وأبدا- عندهم- من غير تغير وتبدل.

المسألة الثالثة فى اقامة الحجة على اثبات الطبيعة

قال الشيخ: «ولأن كل جسم يختص كما قلنا بأين وكيف. وسائر ذلك. وبالجملة: بحركة وسكون. فذلك اذن له لأجل قوة هى مبدأ التحريك الى تلك الحالة، تسمى الطبيعة» التفسير: انه ذكر فى أول الطبيعيات: أن الطبيعة عبارة عن قوة توجب حركة ما، هى فيه. وسكونه بالذات. وهذا المعنى كان فى ذلك الموضع جاريا مجرى شرح الاسم. أما هنا فأقام الدلالة على أن كل أثر يصدر عن جسم لا على سبيل القسر ولا على سبيل الفرض، فانه يجب أن تكون تلك القوة موجودة فيه، فحينئذ يلزم منه أن كون هذه الأجسام ساكنة فى أحيازها الطبيعية ومتحركه فى أحيازها الغريبة، لا بد وأن تكون القوى

ج ٣، ص: ٣٩

موجودة فيها. فصار ذلك الذي ذكر فى أول الطبيعيات على سبيل الوضع والمصادرة، مبينا هنا بالحجة.

المسألة الرابعة فى اثبات أن لكل حركة غاية معينة

قال الشيخ: «ولأن كل مبدأ حركة. لا يخلو أما أن يتوجه نحو شيء محدود، أو يتوجه نحو دور يحفظه، أو يتوجه لا الى غاية على الاستقامة. والمتوجه نحو شيء محدود اما بالطبع أو بالارادة أو بالقسر.

والقسر ينتهى الى ارادة أو طبع. وكل منتهى اليه مطلوب بطبع المتحرك أو أرادته أو طبع القاسر أو ارادته. وكل ذلك لشيء هو كمال لذلك الشيء المريد أو المطبوع، وخروج الى الفعل فى مقولة يصير عند حصولها واحد المعدوم.

أما الطبيعى فكمال طبيعى. وأما الارادى فكمال ارادى مظنون، أو بالحقيقة. وكل حركة نحو دور، فانها اذا نسبت الى مبدأها الأول كانت لكمال ما هو حيز حقيقى أو مظنون. وكذلك الحافظة.

وأما القسم الثالث: فمحال. لأن الارادة لا تحرك الا نحو غرض مفروض. والطبيعة لا تحرك الا الى غاية محدودة. وذلك لأنها لو تحركت الى أى كيف اتفق مما ليس مميزا عنده عن غيره، لم يكن. فان يحرك نحو كيفية أولى بأن لا يحرك. فاذن كل حركة نحو غاية» التفسير: اعلم: أن كل حركة فهى اما طبيعية أو ارادية أو قسرية.

وطريق الحصر أن يقال: كل حركة فلا بد لها من مؤثر، وذلك المؤثر اما أن يكون قوة موجودة فى ذلك المتحرك، أو شيئا مباينا عنه. كان الأول.

فاما أن تكون تلك القوة تحرك بذاتها لا على سبيل الاختيار- وهى الطبيعة- أو بالاختيار- وهى الارادة- وأما المؤثر المباين فهو القسر. فثبت: أن كل حركة فهى اما طبيعية أو ارادية أو قسرية. وأيضا: فكل

ج ٣، ص: ٤٠

حركة فهى اما مستقيمة أو مستديرة. اذا عرفت هاتين المقدمتين، فنقول:

كل حركة فلا بد لها من مطلوب معين. أما الحركة المستقيمة فلأنها ان كانت طبيعية فلا بد وأن تكون متوجهة الى غاية معينة. اذ لو لم تكن كذلك لكان كونها متوجة الى غاية معينة ترجيحا للممكن من غير مرجح. وهو محال. وان كانت ارادية فلا بد وأن تكون الحركة الى ذلك الجانب المعين، أرجح عند ذلك المريد، من الحركة الى الجانب الآخر، اذ لو لم تكن كذلك لكان حصول هذه الحركة الى هذه الجهة دون سائر الجهات، رجحانا لأحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح. وهو محال. وأما الحركة المستديرة فالقول فيها ما ذكرناه فى المستقيمة بعينها، سواء فرضت طبيعية أو قسرية أو ارادية.

ولنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب.

أما قوله: «ولأن كل مبدأ حركة لا يخلو» اعلم: أن كل قوة محركة فهى اما أن تحرك حركة مستقيمة أو مستديرة فان كان الأول فاما أن تحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة، أو لا الى غاية معينة. فالأقسام ثلاثة:

أحدها: القوة التي تحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة. وثانيها: القوة التي تحرك حركة مستديرة. وثالثها: القوة التي تحرك حركة مستقيمة لا الى غاية معينة محدودة. فهذا هو تفسير قوله: كل مبدأ حركة فاما أن يتوجه بها نحو شيء محدود، أو يتوجه نحو دور يحفظه، أو يتوجه لا الى غاية على سبيل الاستقامة» ثم انه لما ذكر هذه الأقسام الثلاثة، أراد أن يشرح أحوال كل واحد من هذه الأقسام. فبدأ بالقسم الأول- وهو الذي يحرك محركة مستقيمة الى غاية معينة- فبين أن القوة التي هذا شأنها، اما أن تكون طبيعية أو ارادية أو قسرية. وقد ذكرنا وجه الحصر.

ثم قال: والقسر ينتهى الى ارادة أو طبع: والأمر كما قال. والا لزم استناد كل قسر الى قسر آخر، على سبيل التسلسل أو الدور. وهما باطلان.

ج ٣، ص: ٤١

ثم بين أن ذلك الحد الذي هو نهاية تلك الحركة المستقيمة الصادرة عن الطبيعة والارادة والقسر، وجب أن يكون مطلوبا بالذات لتلك القوة المحركة. والأمر كما قال. لأن تلك القوة لما حركت ذلك الجسم الى ذلك الحد المعين، وجب أن يكون الوصول الى ذلك الحد المعين مطلوبا بالذات لتلك القوة المحركة. ثم بين أن الوصول الى ذلك الحد المعين يكون كمالا لذلك المتحرك. وبين ذلك بأن قال: الوصول الى ذلك الحد يقتضى خروج أمر من القوة الى الفعل، وانتقال أمر من العدم الى الوجود. وكل ما كان كذلك، فانه يكون كمالا.

ولما ذكر ذلك قال: أما الطبيعى فكمال طبيعى، وأما الارادى فكمال ارادى مظنون أو بالحقيقة. وهو ظاهر. وانما قال: مظنون أو بالحقيقة وذلك لأن الحيوان ما لم يعتقد فى أمر من الأمور: أن وجوده خير من عدمه، فانه لا يقصد «١» تكوينه. ثم ان ذلك الاعتقاد ان كان مطابقا كان ذلك للشيء حيزا حقيقيا، وان كان غير مطابق كان ذلك الشيء.

خيرا مظنونا. ولما تكلم فى الحركة المستقيمة، شرع بعدها فى الحركة الدورية فقال: وكل حركة نحو دور، فانها اذا نسبت الى مبدأها الأول، كانت لكمال ما، سواء كان حقيقيا أو مظنونا. وكذلك الحافظ. وهذا ظاهر. ثم قال: وأما القسم الثالث فمحال، لأن الارادة لا تحرك الا نحو غرض مفروض. والطبيعة لا تحرك الا الى غاية محدودة. وهذا اعادة للدعوى.

ثم احتج عليها بأن قال: انها لو تحركت الى أى كيف اتفق، لم يكن بأن تتحرك نحو كيفية، أولى بأن لا تحرك. أو بأن تحرك نحو كيفية أخرى. ولما كان ذلك باطلا، ثبت: أنه لا بد لكل حركة من غاية معينة.

***

قال الشيخ: «العبث حركة نحو غاية للمتحرك الارادى القريب، ليس نحو غاية لمحرك فكرى. فان الذي يعبث، يتخيل غرضا للعبث،

ج ٣، ص: ٤٢

فيشتاق اليه من حيث التخيل. وأما اذا قيل: العبث انه ليس لغرض.

فمعناه: أنه ليس لفرض عقلى. فالعابث بيده، محركه القريب هو محرك عضل اليد، ويتحرك الى غاية ما، لتلك القوة. عندها تقف. الى غاية ما أخرى للتخيل المستعمل للسوق. وليس لغاية عقلية» التفسير: لما بين بالدليل: أن كل فاعل فلا بد له فى فعله من عرض وغاية. أورد على نفسه سؤالا. فقال: يشكل بالعابث. فانه فعل اختيارى وليس له فيه غاية وغرض. والجواب عليه: أنا بينا أن الفعل الاختيارى مبدأه القريب القوة الموجودة فى العضلات المحركة للاعضاء، وقبلها القوة الشوقية وهى الرغبة فى جذب النافع أو دفع الضار. وقبل هذه القوة الشوقية: تصور أن ذلك الفعل نافع أو ضار، اما تصورا حاصلا على سبيل الفكر العقلى أو حاصلا على سبيل التخيل الحيوانى الاتفاقى. فهذه المراتب الثلاث لا بد منها- وقد شرحناها فى ما تقدم- اذا عرفت هذا فنقول: الحركة الواقعة على سبيل العبث.

فاعلها القريب: هو القوة الموجودة فى العضلة. ولا شك أن تلك القوة تقتضى حصول تلك الحركة الى حد ما معين. فغاية القوة المحركة: اتصال الجسم الى ذلك الحد المعين. وقد حصلت الغاية بالنسبة الى القوة المحركة وأما المرتبة الثانية: وهى القوة الشوقية فما لم تحصل هذه الارادة وهذا الشوق، الى احداث تلك الحركة الواقعة على سبيل العبث، فان تلك الحركة لا توجد. وغاية هذا الشوق المعين بالارادة المعينة: اتصال ذلك الجسم الى ذلك الحد المعين.

وأما المرتبة الثالثة: وهى المبدأ البعيد. وهى اعتقاد أن ذلك الفعل نافع أو ضار. فهذا أيضا لا بد منه. وقد عرفت أن هذا الاعتقاد تارة يكون فكريا عقليا، وأخرى يكون تخيليا. ومبدأ الفعل العبثى- فى أكثر الأمر- هو هذا الاعتقاد التخيلى، لا الاعتقاد الفكرى. فيكون حصول هذا الفعل العبثى الى الحد المعين غاية للاعتقاد التخيلى، ولا يكون غاية للاعتقاد الفكرى، الا أن الحاصل هاهنا هو الاعتقاد التخيلى، لا الاعتقاد الفكرى.

فثبت بما ذكرنا: أن الفعل العبثى لم يحصل أيضا الا لغاية معينة.

ج ٣، ص: ٤٣

قال الشيخ: «موجبات الأشواق التخيلية غير مضبوطة فى الأمور الجزئية. ولا أيضا صحيحة الارتسام فى الذكر، حتى اذا رجع التخيل الى الذكر، صادف غرضا ما فعله، وداعية اليه ثانيا. ومن أسباب تلك العادة: أن المعتاد يشتهى، اذا سنح للخيال أدنى مذكر من مناسبة او مقابلة. وبالجملة: شيء ذو نسبة. فان كان العقل منصرفا عن ضبط ذلك الى أمور أخرى حسية أو فكرية واختلس التخيل فيما بين ذلك اختلاسات، تعذر على الذهن مصادفة السبب فيه، فكانت نسبته اياه الى العبث أشد» التفسير: قد ذكرنا أن هذا الفعل العبثى، مبدؤه القريب هو القوة الموجودة فى العضلات. ولا شك أن هذا المبدأ حاصل. وأما المرتبة الثانية وهى الارادة والشوق الى الفعل. فلقائل أن يقول: لا نسلم أن هذه الارادة حاصلة. وما الدليل على أن الفعل العبثى قد حصل فيه هذا الشوق والارادة؟ فنقول: ان هذا الشوق والارادة حاصل فى الفعل (ولو لم يكونا حاصلين) فانه لا تحصل تلك الحركة. وأما المرتبة الثالثة: وهى اعتقاد أن ايجاد ذلك الفعل أولى من تركه. فهذا أيضا حاصل. وهذا الاعتقاد هو الموجب للمرتبة الثانية التي هى الشوق، الا أن هذه الاعتقادات سريعة الطريان والزوال. وموجباتها أمور غير مضبوطة. وبتقدير أن تكون مضبوطة، الا أن الانسان ينساها سريعا ولا يبقى ذكرها فى الذهن كثيرا.

ولهذا المعنى قال فى «الاشارات» : «حضور ذلك التصور شيء، والعلم بذلك الحضور شيء آخر، وبقاء أثر ذلك الحضور فى الذكر شيء آخر.

ولا يلزم أفكار المرتبة الأولى لفقدان المرتبتين الأخريين» ثم ذكر أن من جملة الاسباب الموجبة لحصول ذلك الشوق الاعتياد. فان الانسان اذا اعتاد شيئا فكلما يذكره اشتاقه. ومن جملة الأسباب: أن العقل ربما كان مشغولا بمهم من المهمات. وحينئذ لا يقوى على ضبط القوة المتخيلة، وحينئذ تطالع القوة المتخيلة شيئا من الصور المخزونة فى خزانة الخيال، وحينئذ يحصل اعتقاد أن ذلك الفعل نافع أو لذيذ.

فثبت بمجموع ما ذكرنا: أن الفعل العبثى لم ينفك عن غاية أو غرض.

ج ٣، ص: ٤٥

الفصل الرابع فى أحكام العلل والمعلولات

وفيه مسائل:

المسألة الأولى فى حد السبب

قال الشيخ: «السبب: هو كل ما يتعلق به وجود الشيء من غير أن يكون وجود ذلك الشيء، داخلا فى وجوده، أو متحققا به وجوده» التفسير: المراد منه: اذا تعلق وجود شيء بشيء آخر، ولم يكن وجود الشيء الأول جزءا من وجود الثاني، ولا سببا لوجود ذلك الثاني.

فان الثاني يكون سببا لذلك الأول. وحاصل الكلام: يرجع الى أنه اذا كان شيء علة لمعلول، فانه يجب أن لا يكون ذلك المعلول جزءا من ماهية تلك العلة، ولا سببا لوجود تلك العلة. والا لزم الدور.

وقال فى كتاب «الحدود» : «العلة كل ذات وجود ذات أخرى، انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل» واعلم: أنه أيضا اشارة الى بيان (أن) الدور غير جائز فى العلل. وهذا القول الذي ذكره فى هذا الكتاب فاسد. وذلك لأن حاصله راجع الى امتناع تعليل كل واحد من الشيئين بالآخر، الا أن هذا حكم من أحكام العلل، و (هى) انما يصار اليها بعد معرفة ماهية العلة.

فكيف تحصل جزءا لتعريف العلة؟

ج ٣، ص: ٤٦

واذا ثبت هذا، وجب إسقاطه. وحينئذ يبقى مجرد قوله:
«السبب: هو كل ما يتعلق به وجود الشيء» (قول) «١» مختل. لأن لفظة التعلق لفظة مجملة مشتركة بين أمور كثيرة. ومثل هذا اللفظ لا يجوز استعماله فى التعريفات. وأما التعريف المذكور فى الحدود، فانه بحث سقط عنه امتناع الدور. وحينئذ يبقى مجرد قوله:
«العلة كل ذات وجود ذات أخرى منه» يصير حاصل الكلام (منه) أنه أبدل لفظة «العلة» بلفظة «من» وهذا باطل من وجهين:
الأول: ان أبدال لفظ بلفظ ليس من باب التعريفات الحقيقية.
الثاني: أن لفظة «من» مشتركة بين ابتداء الغاية وبين التبعيض وبين التبيين.- على ما هو مذكور فى النحو- ولا يمكن حمله فى هذا الموضع الا على ابتداء الغاية. ثم ابتداء الغاية أقسام كثيرة. كالابتداء من الزمان، ومن المكان، ومن القابل، ومن المؤثر. ولا شك أن المراد هنا ليس الا الابتداء من المؤثر، فيصير هذا التعريف ابدالا للفظة الموضوعة لمعنى معين، بلفظة مشتركة بين مفهومات كثيرة. ومعلوم أن ذلك باطل.
والأقرب عندى أن يقال: قد سمعت أن هنا علة صورية- وهى جزء الشيء الذي يجب حصول الشيء عند حصوله- وعلة مادية- وهى الجزء الذي به يحصل إمكان الشيء- وعلة فاعلية- وهى التي تؤثر فى وجود الشيء- وعلة غائية- وهى التي كان لأجلها الشيء- والقدر المشترك بينها- (وهو) أنه الذي يحتاج اليه الشيء- واعلم: أن حاجة الشيء الى غيره، قد تكون فى ماهيته. وهى كاحتياج الشيء الى جزئه الصورى وجزئه المادى. وجزؤه المادى قد يحتاج الى شيء فى وجوده فقط- وهو السبب الفاعل والغائى- والقدر المشترك بين الكل هو قولنا: انه محتاج اليه. فان قيل: فالشرط أيضا محتاج اليه. قلنا: الشرط فى الحقيقة عبارة عن جزء العلة.
ونحن فى هذا الموضع لا نفرق بين العلة التامة وبين جزء العلة.
ج ٣، ص: ٤٧
المسألة الثانية فى حصر الأسباب فى الأربعة المذكورة
***
قال الشيخ: «فمنه سبب معد، ومنه سبب موجب، فاذن كل سبب شرط. والشرط أما أن يكون موجبا أو غير موجب. والذي ليس بموجب فهو اما أن يكون قابلا للوجود أو لا يكون قابلا. فان لم يكن قابلا للوجود لم يكن جزء شرط يوجب الوجود. فلا حاجة اليه» التفسير: هذا الفصل كالمدلس على هذا الكتاب. ويبعد أن يكون كلام «الشيخ» وبالجملة: فيطلب تفسيره من غيرى.
***
قال الشيخ: «بل كل سبب اما أن يكون جزءا مما هو سببه، أو لا يكون. فان كان جزءا. فاما أن يكون جزء وجوده بانفراده، ويعطى الفعل لما هو جزءا له. أو يكون جزءا بانفراده، يعطيه القوة. والذي يعطيه القوة أن يكون به الشيء بالقوة. وفيه قوة الشيء. هو مادته وهيولاه. والآخر الموجب له فهو من الأسباب الموجبة. ويسمى صورة.
والذي ليس بجزء ومنه، اما أن تكون سببيته لقوام ذلك الآخر بمباينة ذاته، أو بمواصلة ذاته. والذي هو بمواصلة ذاته يسمى موضوعا.
والذي هو بمباينة ذاته، فاما أن يفيد وجود ذلك المباين بأن يكون لأجله. وهو الغاية.
أو لا يكون كذلك. وهو الفاعل. فالأسباب اذن خمسة: مادة، وموضوع، وصورة، وفاعل، وغاية. لكن المادة والموضوع يشتركان فى أن كل واحد منهما فيه قوة وجود الشيء. وان افترقا فى أن أحدهما جزء والآخر ليس بجزء، فيجب أن يوجدا كشيء واحد. وهو الذي فيه الوجود. فتكون الأسباب أربعة: ما فيه، وما به، وما منه، وما له»
ج ٣، ص: ٤٨
التفسير: انى قد حذفت بعد ألفاظ هذا الفصل. ومع ذلك فهذا الذي كتبته طويل. وحاصل الكلام أن يقال: الذي يحتاج الشيء اليه. اما أن يكون جزء ماهيته، أو لا يكون. فان كان الأول فاما أن يكون به وجود الشيء بالقوة وهو المادة، واما أن يكون به وجود الشيء بالفعل. وهو الصورة. واما أن يكون به الشيء وهو الفاعل، أو لأجله الشيء وهو الغاية. فهذا حاصل هذا الكلام.
واعلم: أن الجواز (فى) العلة الغائية قسم من أقسام العلة الفاعلة.
وذلك لأن قدرة الانسان، وسائر الحيوانات- قدرة على الضدين- فانه يمكنه الفعل والترك ويمكنه الحركة الى هذه الجهة والى تلك الأخرى.
فقدرته حاصلة لجميع هذه الأمور وقبل انصاف «٢» القصد المخصص للشوق المرجح اليها، يمتنع صدور فعل معين عنها. والا لزم الرجحان

من غير مرجح- وهو محال- وأن انصاف القصد الخاص الى تلك القدرة، فحينئذ تصير تلك القدرة مبدأ لذلك الفعل المعين.
اذا عرفت هذا، فنقول: تلك القدرة قبل انضياف ذلك القصد اليها ما كانت مبدأ لذلك الفعل المعين وبعد انضياف ذلك القصد اليها صارت مبدأ لذلك بالفعل المعين. فهذا القصد المعين علة فاعلة لحصول تلك المبدئية المعينة. فثبت: أن العلة الغائية قسم من أقسام العلة الفاعلية.
المسألة الثالثة فى بيان أن تأثير الفاعل ليس الا فى وجود الفعل
قال الشيخ: «السبب الفاعل لما يحدث ليس سببا للحادث من حيث هو حادث من كل جهة، لأن الحادث له وجود بعد أن لم يكن. وكونه بعد أن لم يكن ليس بفعل فاعل، انما ذلك الوجود هو المتعلق بغيره، ولكن له من نفسه أنه لم يكن»
ج ٣، ص: ٤٩
التفسير: الأثر اذا حدث بعد أن لم يكن. فله أمور ثلاثة:
أحدها: الوجود الحاصل فى الحال. والثاني: العدم السابق.
والثالث: كون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم. اذا عرفت هذا فنقول:
الفاعل لا تأثير له فى العدم السابق، لأن ذلك العدم نفى محض وسلب صرف. والأمر الواقع بالفعل أمر ثابت. فالقول بأن هذا الأثر الثابت هو عين ذلك العدم الصرف محال. وأيضا: الفاعل لا تأثير له فى كون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم، لأن مسبوقية هذا الوجود، متى حصل، فانه يجب لذاته أن يكون مسبوقا بالعدم، وما بالذات لا يكون ما بالغير.
ولما بطل هذان القسمان، ثبت: أنه لا تأثير للفاعل الا فى الوجود فقط.
وهذا القدر هو المذكور فى الكتاب. والمقصود منه: أن دوام الفعل بدوام الفاعل لا يقدح فى كون الفعل فعلا وكون الفاعل فاعلا.
وذلك لأنه لما ثبت أنه لا تأثير للفاعل البتة الا فى اعطاء الوجود لما يكون فى ذاته ممكن الوجود.
فهذا الحال لا يختلف باختلاف كون ذلك الفعل دائما، أو متجددا، فوجب أن لا يمتنع دوام الفعل بدوام فاعله.
المسألة الرابعة فى بيان أن العلة الموجدة لا بد وأن تكون موجوده حال وجود المعلول
قال الشيخ: «اذا كان الوجود متعلقا بالغير، فيستحيل أن يكون وجوده عن علة ليست بعلة الوجود، تكون مع الوجود على ترتيب يقتضى لا محالة- كما علمت- نهاية عند الأسباب الأولى» التفسير: هذه المسألة أشرف مسائل باب العلة والمعلول وعليها مدار البرهان المذكور فى اثبات واجب الوجود.
وبيانه: انا لو جوزنا أن يكون المتأخر بالزمان معلولا لما هو متقدم بالزمان، فحينئذ يمكن أن يقال: علة وجود هذه الممكنات الحاصلة فى الحال أمور سابقة عليها، وعلة تلك الأشياء أمور أخرى سابقة عليها. وعلى
ج ٣، ص: ٥٠
هذا الترتيب لا الى أول. وحينئذ ينسد باب اثبات واجب الوجود، لأن القول بحوادث لا أول لها، لما كان حقا عند الفلاسفة، فلعل المقتضى لكل حادث آخر قبله، لا الى أول. وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات واجب الوجود.
أما المتكلمون. فلما كان القول بحوادث لا أول لها باطلا عندهم، لا جرم تخلصوا عن هذا السؤال، وقالوا: لا بد من انتهاء الحوادث الى الحادث الأول. وذلك الحادث الأول، لا بد له من فاعل قديم.
وأما الفلاسفة. فلما تعذر عليهم دفع هذا السؤال بهذا الطريق. ذكروا طريقا آخر، فقالوا: العلة الموجدة يجب أن تكون موجودة مع المعلول فى الزمان. فلو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية، لزم كونها بأسرها موجودة، دفعة واحدة. وذلك محال عندنا. انما المجوز عندنا: كون كل واحد من الحوادث مسبوقا بغيره سبقا زمانيا لا الى أول. فثبت: أن الفلاسفة لا يمكنهم اثبات واجب الوجود الا بالبناء على هذا الأصل.
فنقول: الذي يدل على صحة هذا الأصل ما ذكره «الشيخ» وهو: أنه اذا كان وجود هذا الأثر متعلقا بذلك المؤثر، فمن الممتنع أن يحصل وجود هذا الأثر، مع أن تلك العلة ليست موجودة. فان قال قائل:
نحن لا نقول ان وجود هذا الأثر متعلق بوجود ذلك المؤثر فى الحال عندنا، بل انه متعلق بوجود ذلك المؤثر فى الماضى. فان ادعيتم أنه ليس الأمر كذلك، فهذا دعوى عن المنازع فيه. فنقول: يجب علينا تتميم هذه الحجة بحيث تسقط عنه هذا السؤال. وتقريره: أن

نقول: تأثير المؤثر فى وجود الأثر اما أن يحصل حال وجوده أو لا حال وجوده. فان كان الأول وجب أن يكون موجودا حال وجود الأثر، لا كونه مؤثرا فى الحال مع أنه لا حصول له فى الحال محال. وان كان الثاني فحينئذ يصدق فى الزمان الماضى أنه حصل التأثير، وصدق فيه أنه لم يحصل الأثر. فحينئذ يلزم أن يقال: انه حصل التأثير مع عدم الأثر. وهذا محال لوجوه:

الأول: انه لو كان الأمر كذلك، لكان التأثير مغايرا للأثر، وحينئذ يكون التأثير فى ذلك الأثر زائدا عليه. ويلزم التسلسل.

ج ٣، ص: ٥١

والثاني: انه اذا كان حصول التأثير متقدما بالزمان على حصول الأثر، كان حصول الأثر الثاني فى ذلك الأثر الأول متقدما عليه أيضا بالزمان. ولما كانت مراتب هذه التأثيرات غير متناهية، لزم أن يكون كل مؤثر متقدما على أثره بأزمنة غير متناهية. وهو محال.

والثالث: أن التأثير نسبة بين وجود الأثر، وبين وجود المؤثر، وحصول النسبة مشروط بحصول كلا المنتسبين، فالقول بحصول هذه النسبة مع عدم أحد المنتسبين، يكون باطلا.

والرابع: ان الأثر قبل زمان وجوده معدوم. فيكون العدم الأصلى الازلى باقيا كما كان، ومتى كان الأمر كذلك كان ذلك الزمان مساويا لسائر الأزمنة التي كان العدم الأصلى حاصلا فيها، وكما امتنع حصول التأثير فى سائر الازمنة المتقدمة، فكذا فى هذا الزمان.

فثبت بهذا البرهان القاطع: أن العلة الموجدة لا بد وأن تكون موجودة مع المعلول. واذا ثبت هذا الأصل، فنقول: لو تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير النهاية، لكان هذا المجموع موجودا دفعة واحدة. الا أن ذلك محال، لأنا بينا بالدليل التطبيقى أن كل جملة لها ترتيب فى الطبع كالعلل، أو فى الوضع كالأبعاد. فدخول ما لا نهاية له فيه محال. وهو المراد فى قول «الشيخ» فى هذا الفصل: أن هذا الترتيب يقتضى لا محالة نهاية عند الأسباب الأولى- كما علمت- فقوله اشارة الى دليل التطبيق.

ج ٣، ص: ٥٣

الفصل الخامس فى الوجود وبيان انقسامه إلى الجوهر والعرض

وفيه مسائل:

المسألة الأولى فى أن قول الموجود على ما تحته بالتشكيك

قال الشيخ: «الموجود يقال بمعنى التشكيك على الذي وجوده لا فى موضوع، وعلى الذي وجوده فى موضوع» التفسير: اللفظ المشكك هو اللفظ الدال على معنى واحد مشترك فيه بين جزئيات كثيرة، بشرط أن يكون حصول ذلك المعنى فى بعض تلك الجزئيات، أولى من حصوله فى البعض. فاذا قلنا: ان لفظ الموجود كذلك، وجب علينا بيان أمرين:

أحدهما: أن المفهوم من كون الشيء موجودا، مفهوم واحد فى جميع الموجودات.

والثاني: ان ذلك المفهوم بالجوهر، أولى منه بالعرض.

أما المطلوب الأول فاعلم أن من الناس من قال: لفظ الموجود واقع على الواجب وعلى الممكن وعلى الجوهر وعلى كل واحد من الأعراض بالاشتراك اللفظى فقط، وليس هناك مفهوم مشترك.

واتفق الحكماء على أن لفظ الموجود يفيد معنى واحدا فى جميع أقسام الموجودات. ويدل عليه وجوه:

ج ٣، ص: ٥٤

الحجة الأولى: ان بديهة العقل حاكمة بأن مقابل السلب شيء واحد. وهو الايجاب. ولو لم يكن الايجاب مفهوما واحدا، لما كان الأمر كذلك.

الحجة الثانية: ان الموجود مورد التقسيم الى الواجب والممكن، وكل ما كان مورد التقسيم الى قسمين، فانه مشترك بينهما. فالموجود أمر مشترك بين الواجب والممكن.

الحجة الثالثة: المفهوم من الموجود: أمر باق مع تغير الاعتقاد فى كونه واجبا أو ممكنا. وكل ما كان باقيا مع قسمين فهو مشترك بينهما. فالموجود مشترك بين الواجب والممكن.

الحجة الرابعة: الحكم على الموجود بأنه شيء مشترك، يعم جميع الموجودات. ولو لم يكن الموجود مفهوما واحدا، لم يكن الحكم عليه متناولا لكل الموجودات.

الحجة الخامسة: كما أن بديهة العقل حاكمة بأن المعقول من الجوهرية والعرضية والجسمية والسواد والبياضة مفهوم واحد، فكذلك هى

حاكمة بأن المعقول من الموجودية مفهوم واحد. وان تكذيب البديهة فى هذا الحكم، فليجز تكذيبها فى الحكم الأول.
الحجة السادسة: لو أن انسانا أنشأ قصيدة وجعل لفظها لفظا مشتركا فى قافية لأبيات كثيرة، لحكم كل انسان سليم العقل بأن هذه القافية مكررة. وذلك يدل على أن الفطرة السليمة شاهدة بأن المفهوم من الموجود «١» أمر واحد فى الكل.
الحجة السابعة: لو كان لفظ الموجود لا يفيد فائدة واحدة، بل يفيد فوائد مختلفة. لكنّا اذا قلنا: السواد موجود، وجب أن يبقى الشك فى أنه موجود بأي المعانى؟ ولما لم يقع هذا الشك، علمنا: أن المفهوم من كونه موجودا، أمرا واحد.
ج ٣، ص: ٥٥
فان قالوا: انما لم يقع الشك فيه، لأن المراد من كونه موجودا نفس كونه سوادا. فنقول: هذا باطل. اذ لو كان المشار اليه بقولنا السواد، وبقولنا الموجود، أمرا واحدا، لكان لا يبقى فرق بين قولنا السواد موجود- الذي هو تصديق- وبين قولنا السواد- الذي هو تصور- وحينئذ يلزم أن لا يبقى فرق بين التصديق وبين التصور. وهذا فاسد.
أما المطلوب الثاني: وهو فى بيان أن الواجب لذاته أولى بالوجودية من الممكن لذاته، والجوهر أولى بالموجودية من العرض. فالمراد من الأولى: كثرة اللوازم والآثار. واذا عرفت أن المراد من الأولى ذلك، عرفت بالضرورة: أن الواجب لذاته أولى بالموجودية من الممكن، والجوهر أولى من العرض.
المسألة الثانية فى تحقيق الكلام فى قولنا: الجوهر موجود لا فى موضوع
قال الشيخ: «قولنا موجود لا فى موضوع يفهم منه معنيان:
أحدها: أن يكون وجود حاصل. وذلك الموجود لا فى موضوع.
والآخر: أن يكون معناه: الشيء الذي وجوده ليس فى موضوع.
والفرق بين المعنيين: أنك تدرى أن الانسان هو الذي وجوده أن يكون لا فى موضوع، ولست تدرى أنه لا محالة موجود لا فى موضوع. فانك قد تحكم بهذا الحكم على الشيء الذي يجوز أن يكون معدوما. وكون الشيء موجود، الا موضوع بالمعنى الأول، أمر لازم لوجود الشيء، لا يدخل فى ماهية الشيء. وهما مما قد يبحث عنه، فانه ليس هناك معنى الا الوجود الذي ليس هو بنفسه ماهية لشيء من الموجودات التي عندنا.
وقد زيد عليه: انه ليس فى موضوع. فاذن هذا المعنى لا يكون جنسا.
وذلك لأنه اذا كان شيء ماهيته أنه موجود، ثم ذلك الموجود ليس فى موضوع، فلا يتناول سائر الأشياء التي ليس وجودها فى ماهيتها، فلا تكون جنسا له ولغيره. أما المعنى الثاني: وهو الذي معناه شيء،
ج ٣، ص: ٥٦
انما له اذا وجد على هذا النحو من الوجود، فهو مقولة للجوهر، فلا يمكنك اذا فهمت حقيقة الجوهر، أنه لا يحمل عليه المعنى الأول، ويمكنك أن تحمل المعنى الآخر عليه» التفسير: انه فى الفصل الأول من الالهيات فى هذا الكتاب. ذكر:
أن الجوهر هو الموجود لا فى موضوع، وأن العرض هو الموجود فى موضوع. ولو أنه ذكر هذا الكلام هناك، لكان أليق وأولى. ثم نقول:
انا اذا قلنا: الجوهر موجود لا فى موضوع. فهذا يحتمل أمرين:
أحدهما: أن يكون موجودا فى الحال، بشرط أن لا يكون فى موضوع.
والثاني: أن تكون ماهيته متى كانت موجودة، كانت لا فى موضوع.
والفرق بين المفهومين ظاهر. فانك اذا قلت: المغناطيس هو الذي يكون جاذبا للحديد. فان أردت به: أنه الذي يكون موصوفا بالفعل بهذا الجذب، فهذا باطل لأن المغناطيس اذا لم يجد حديدا، فانه لا يكون جاذبا للحديد. وأما ان أردت به: أنه الذي يجذب الحديد لو وجده، فهذا صادق، سواء كان جاذبا للحديد بالفعل، أو لم يكن كذلك.
اذا عرفت هذا فنقول: ليس المراد من كون الجوهر جوهرا: هو المعنى الأول. والدليل عليه: أنا نقطع بأن الانسان جوهر، مع أنا قد نشك فى أنه هل هو موجود فى الحال (أم غير موجود؟) فثبت: أن كونه جوهرا (يكون) حاصلا، حال ما يكون وجوده مشكوكا فيه.
وذلك يدل على أنه ليس جوهرا لأجل أنه موجود بالفعل.

ولقائل أن يقول: السؤال على هذا الكلام من وجوه:
السؤال الأول: أتدعي أن الشاك فى وجود الانسان عالم بأنه جوهر قبل دخوله فى الوجود، أو تدعى أن الشاك فى وجود الانسان عالم بأنه عند دخوله فى الوجود يكون جوهرا؟ فان كان المراد هو الأول فهو باطل. لأنه لو كان جوهرا قبل دخوله فى الوجود، لزم كون المعدوم
ج ٣، ص: ٥٧
جوهرا. وهذا هو القول بأن المعدوم شيء «١» . و «الشيخ» لما ذكر هذا المذهب فى أول إلهيات «الشفاء» استبعده جدا، وحكم على أصحاب هذا المذهب بالجهل [١] وقلة العقل. فكيف يلتزمه فى هذا المقام؟
وأما أن كان المراد هو الثاني. فذلك لا يدل على أن الوجود غير معتبر فى الجوهرية، لأنه يرجع حاصله الى أن الذي أشك فى وجوده فى الحال، أعلم أنه اذا وجد، فانه حال وجوده يكون جوهرا. وهذا القدر لا يقدح فى قول من يقول: ان كونه موجودا هو كونه جوهرا.
لأن كونه موجودا وكونه جوهرا أمران منتظران فى الزمان الثاني، وعند حصول أحدهما يكون الآخر أيضا حاصلا. وذلك لا يقتضى كون أحدهما خارجا عن ماهية الآخر أو داخلا فيها.
والسؤال الثاني: ان الوجه الذي ذكرتم. ان دل على أن الموجود لا فى موضوع بالتفسير الأول، لا يمكن أن يكون جنسا لما تحته.
فهنا أيضا دلائل تدل على أن الموجود لا فى موضوع بالتفسير الثاني لا يمكن أن تكون أيضا جنسا لما تحته.
فالحجة الأولى: ان الجوهر بهذا المعنى لو كان جنسا لما تحته، لكان امتياز كل واحد من أنواعه عن الآخر بفضل ذلك الفصل، يمتنع أن يكون عرضيا، لامتناع كون العرض مقوما للجوهر، فوجب أن يكون جوهرا. وحينئذ يكون الجنس جزءا من ماهية الفصل، وحينئذ يكون الفصل مشاركا للنوع فى طبيعة الجنس، فوجب أن يكون امتياز الفصل

---

[١] اقتبس ابن تيمية من ابن سينا إطلاق صفة الجهل على المخالفين فى الراى. لا أن الجهل بمعنى عدم العلم. يقول ابن تيمية:
فى الرد على المنطقيين: «والمشهور المتواتر: أن «أرسطو» وزير «الاسكندر بن فيلبس» كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة. وكثير من
ج ٣، ص: ٥٨

الجهال يحسب أن هذا هو «ذو القرنين» المذكور فى القران، ويعظم «أرسطو» بكونه كان وزيرا له، كما ذكر ذلك «ابن سينا» وأمثاله من الجهال بأخبار الأمم» أهـ والمشهور المتواتر هو الصحيح فى نظرى، وما قاله هؤلاء الأفاضل- الذين حسبهم من الجهال- صحيح.
ويعلل قوله بما نصه: «وكلامنا هنا فى ضلال هؤلاء المتفلسفة الذين يبنون ضلالهم بضلال غيرهم، فيتعلقون بالكذب فى المنقولات وبالجهل فى المعقولات. كقولهم: ان أرسطو وزير ذى القرنين، المذكور فى القرآن، لأنهم سمعوا أنه كان وزير الاسكندر. وذو القرنين يقال له: الاسكندر. وهذا من جهلهم.
فان الاسكندر الذي وزر له أرسطو، هو ابن فيلبس المقدونى، الذي يؤرخ له تاريخ الروم، المعروف عند اليهود والنصارى. وهو انما ذهب الى أرض القدس، ولم يصل الى السد، عند من يعرف أخباره، وكان مشركا يعبد الأصنام. وكذلك أرسطو وقومه كانوا مشركين يعبدون الأصنام. وذو القرنين كان موحدا مؤمنا بالله، وكان متقدما على هذا.
ومن يسميه الاسكندر يقول: هو الاسكندر بن دارا» هذا نص كلامه.
وهو كلام نقض به المشهور فى كتب المؤرخين بغير حجة ولا برهان.
ولو أنه ذكر حججا وبراهين، لكان له عذر فى وصفه اياهم بالجهل.
وقوله: «فان الاسكندر الذي وزر له أرسطو، هو ابن فيلبس المقدونى، الذي يؤرخ له تاريخ الروم المعروف عند اليهود والنصارى» قول صحيح.
وقوله: «ولم يصل الى السد» قول باطل. فانه وصل الى السد وأمر ببنائه. فان المؤرخين يقولون: ان الاسكندر المعروف الذي يؤرخ له تاريخ الروم، هو نفسه الذي وصل الى السد، بعد ما وصل الى أرض المقدس. وقوله: «وكان مشركا يعبد الأصنام» صحيح. ولظنه أن قول الله تعالى عن ذى القرنين «يرد الى ربه» وقوله «ربى» يفهم منه أن ذا القرنين كان موحدا مؤمنا بالله، قال انه مؤمن، مع

أن القولين لا يدلان على أنه كان موحدا مؤمنا بالله. وقوله عن ذى القرنين المذكور فى القرآن انه «كان متقدما على هذا» أى عن الاسكندر الذي وزر له»
ج ٣، ص: ٥٩

«أرسطو» ينقصه الدليل. فليس فى كتب المؤرخين الا واحد. وقوله:
«ومن يسميه الاسكندر يقول: هو الاسكندر بن دارا» يحتاج الى دليل.
ذلك لأن الاسكندر غلب «دارا» ملك الفرس وهزمه، لا أنه ابن «دارا» وبيان أن القولين لا يدلان على أن «الاسكندر» كان موحدا مؤمنا بالله هو: قوله تعالى:
أ- «قال: أما من ظلم فسوف نعذبه، ثم يرد الى ربه، فيعذبه عذابا نكرا» المراد من ربه: رب هذا الظالم. وقد يكون ربه هو الله تعالى، وقد يكون ربه إلها آخر، كان يعبده. وذلك مثل قول ابراهيم عليه السلام عن الكوكب: «هذا ربى» لالزام الخصوم، وما كان ربا له فى اعتقاده. ومثل قول اليهودى والنصرانى والمسلم: «ربى» فرب اليهودى والمسلم هو الله تعالى، ورب النصرانى هو المسيح، أو المسيح ومعه إلهان آخران. فالكلمة واحدة والمعنى بحسب الاعتقاد مختلف، فيكون اللفظ من المتشابه.
ب- ونفس المعنى فى قوله تعالى: «قال: ما مكنى فيه ربى خير» فكلمة «ربى» تحتمل الله تعالى وتحتمل الرب الذي كان يعبده ذو القرنين- وهو الاسكندر الأكبر بن فيلبس- ولهذا الاحتمال صارت الكلمة من المتشابه. ومحكمها: أن كتب التواريخ أثبتت أن ذى القرنين لما وصل الى بلاد السد، وجدهم يعبدون غير الله تعالى، فعبد معهم إلههم، ولما وصل الى مصر عبد مع المصريين إلههم، ولما وصل الى فلسطين عبد مع اليهود إلههم- الذي هو الله تعالى- وكان يتقرب الى أهل البلاد التي يفتحها باظهاره الخضوع لمعبوداتهم. أما هو فكان له إله يعرفه فى بلاد اليونان.
ومن المحتمل أن يكون هو وأرسطو وسائر اليونانيين على علم بالله تعالى لأن علماء بنى اسرائيل كانوا يطوفون البلاد لنشر دينهم من قبل سبى بابل.
ولما قصروا الدين على جنسهم، صار الدين مشوها عند الأمم.
ولأن نص «ربه» و «ربى» متشابه ينبغى الرد الى المحكم. والمحكم هو ما أثبته المؤرخون. لأن الذين سألوا الرسول صلّى الله عليه وسلّم سألوا ليعرفوا أنه صادق أم لا؟ وهم سيعرفون أنه صادق مما هو مدون فى كتاب التاريخ.
ولما كانت كتب التاريخ تعين واحدا هو الاسكندر الأكبر المقدونى، فانه يكون هو المراد.
ج ٣، ص: ٦٠

ومن الأقوال التي أوردها الامام فخر الدين الرازى عن «ذى القرنين» ما نصه: انه هو «الاسكندر بن فيلبوس اليونانى» والدليل عليه: أن القرآن دل على أن الرجل المسمى بذى القرنين، بلغ ملكه الى أقصى المغرب.
بدليل: قوله: «حتى اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب فى عين حمئة» وأيضا: بلغ ملكه لقصى المشرق بدليل: قوله: «حتى اذا بلغ مطلع الشمس» وأيضا: بلغ ملكه أقصى الشمال. بدليل: أن «يأجوج ومأجوج» قوم من الترك، يسكنون فى أقصى الشمال. وبدليل: أن السد المذكور فى القرآن، يقال فى كتب التواريخ: انه مبنى فى أقصى الشمال.
فهذا الانسان المسمى بذى القرنين فى القرآن، قد دل القرآن على أن ملكه بلغ أقصى المغرب والمشرق والشمال. وهذا هو تمام القدر المعمور من الأرض. ومثل هذا الملك البسيط لا شك أنه على خلاف العادات، وما كان كذلك وجب أن يبقى ذكره مخلدا على وجه الأرض، وأن لا يبقى مخفيا مستترا. والملك الذي اشتهر فى كتب التواريخ أنه بلغ ملكه الى هذا الحد، ليس الا «الاسكندر» وذلك لأنه لما مات أبوه، جمع ملوك الأرض بعد أن كانوا طوائف، ثم جمع ملوك المغرب وقهرهم وأمعن (فى القتل) حتى انتهى الى البحر الأخضر، ثم عاد الى «مصر» فبنى «الاسكندرية» وسماها باسم نفسه، ثم دخل الشام، وقصد بنى اسرائيل، وورد «بيت المقدس» وذبح فى مذبحه، ثم انعطف الى «أرمينية» و «باب الأبواب» ودان له العراقيون والقبط والبربر. ثم توجه نحو «دارا بن دارا» وهزمه مرات، الى أن قتله صاحب حرسه، فاستولى «الاسكندر» على ممالك الفرس، ثم قصد «الهند» و «الصين» وغزا الأمم البعيدة، ورجع

الى «خراسان» وبنى المدن الكثيرة، ورجع الى «العراق» ومرض ب «شهر زور» ومات بها.
ولما ثبت بالقرآن: أن ذا القرنين كان رجلا ملك الأرض بالكلية.
أو ما يقرب منها، وثبت بعلم التواريخ: أن الذي هذا شأنه ما كان الا «الاسكندر» وجب القطع بأن المراد بذى القرنين: هو «الاسكندر بن فيلبوس اليونانى» أ. هـ وفى الكتب أن الاسكندر كان له ولد يحبه، وقد دفعه الى المؤدبين ليأدبوه وليعلموه، ولما كبر فى العلم عظم المؤدبين والمعلمين واحترمهم أكثر من تعظيمه واحترامه لأبيه. ولما سأله عن سبب ذلك. قال له
ج ٣، ص: ٦١

ابنه: أنت أنجبتنى بشهوة كانت لك لذة، وبها صرت فى الدنيا المملوءة بالآفات والمصائب. وخلاصى من الدنيا لا يكون الا بالعلم. فلذلك أحترم المعلم والمؤدب وأعظمهما لأن خلاصى لا يكون الا على أيديهما.
*** وعن طريق المحكم والمتشابه. جاء عن يونس عليه السلام: «فالتقمه الحوت وهو مليم» وهذا نص محكم. وجاء عنه «للبث فى بطنه الى يوم يبعثون» وهذا نص متشابه. والنص المحكم يثبت أنه لم يدخل البطن.
لأنه لو دخل البطن لما كان يقول «التقمه» أى وضعه بين شدقيه.
ولأنه لو دخل البطن لأكل الحوت لحمه وفتت عظامه، وتغذى به، وأخرجه ونبذه بالعراء وهو سقيم لا يدل على أن الحوت قد أكله. وبطنه اما أن تدل على بطن الحوت، واما أن تدل مجازا على بطن البحر. والمعنى المجازى هو المتفق مع المحكم، فيكون هو مراد الله تعالى.
*** وشبيه بهذه المسألة عن طريق المحكم والمتشابه: مسألة الوهية فرعون. فقد زعم البعض أن بعض المصريين قد عبدوا فرعون، كما عبد الكفار الأصنام. وذلك من قول فرعون لقومه: «ما علمت لكم من إله غيرى» (القصص ٣٨) وهؤلاء أخذوا بظاهر النص- وهو متشابه- ولم يلتفتوا الى محكمه. ومحكمه هو: «وقال الملأ من قوم فرعون:
أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض، ويذرك وآلهتك» ؟ (الأعراف ١٢٧) وأيضا: قوله تعالى: «وقال فرعون: ذرونى أقتل موسى. وليدع ربه. انى أخاف أن يبدل دينكم» (غافر ٢٦) فقوله: «ويذرك وآلهتك» نص على أن فرعون لم يعبد نفسه، وانما عبد غيره. وهو نص لا يحتمل معنيين. ويؤكد أنه عبد غيره: قوله لقومه: «انى أخاف» ومن صفة الاله فى نظر المعتقدين فيه: أن لا يخاف. وقوله «من إله غيرى» نص متشابه يحتمل الاله الذي يعبد مثل الصنم، ويحتمل الاله بمعنى السيد الرئيس الذي لا يرأسه من الناس أحد فى قومه. والمعنى الثاني هو المتفق مع المحكم، فيكون هو مراد الله تعالى. وكذلك كلمة «ربكم» قد يراد منها: السيد الرئيس وفى اللغة العبرانية أن «الاله» تأتى فى الكلام بمعنى السيد- والعبرانية والعربية من أصل واحد-
ج ٣، ص: ٦٢

وفى التوراة يقول الله لموسى- كما هو مكتوب-: «أنا جعلتك إلها لفرعون. وهارون أخوك يكون نبيك» (خروج ٧: ١) أى جعلتك له سيدا، وجعلت لك هارون مساعدا. ليفسر كلامك له.
*** تشبيه بهذه المسألة عن طريق المحكم والمتشابه: مسألة غرق فرعون.
١- ففى القرآن نص على أنه لم يغرق فى اليم. وهو «فاليوم ننجيك ببدنك، لتكون لمن خلفك آية» (يونس ٩٢) ومعناه: أن هذا وعد له بالنجاة، ليخبر قومه بأن موسى عليه السلام رسول الله تعالى.
٢- وفى القرآن نص على أنه غرق فى اليم. وهو «فأغرقناه ومن معه جميعا» (الاسراء ١٠٣) والغرق اما أن يفسر بالخنق فى الماء- وهذا هو المعنى الأول فيه- واما أن يفسر بضياع القوة، ولو لم يمت فى الماء- وهذا هو المعنى الثاني- كما يقال: غرق فى بحر الهموم. والهموم ليست ماء فى بحر، ومراده: تاه وتبددت أفكاره، واختلط عليه أمره.
ولأن الغرق يحتمل معنيين، يكون النص متشابها. وفى هذه الحالة يكون المعنى الثاني وهو ضياع قوة فرعون بعد غرق جنوده حقيقة فى اليم: هو المتفق مع النص المحكم، الذي يدل على نجاته، ليخبر من خلفه بما شاهده من عظمة الله تعالى.
ولأن المفسرين لم يلتفتوا الى المحكم والمتشابه، حاروا فى تفسير «فاليوم ننجيك ببدنك» على وجوه كثيرة. وقرأ بعضهم «ننحيك» بالحاء

المهملة بدل «نجيك» بالجيم المعجمة، وقرأ بعضهم «لمن خلقك» بالقاف، أى لتكون لخالقك آية كسائر آياته، وذكر الامام الرازى- رحمه الله- وجوها كثيرة فى النجاة، ووجوها كثيرة فى «ببدنك» وفى كلام العرب: «انفد بجلدك من هذه المشكلة» كناية عن الهرب منها. ولا يدل قولهم هذا على أن ينفد فقط دون روحه. وكذلك «فاليوم ننجيك ببدنك» هو كناية عن النجاة. ولا يدل على النجاة بالجسد دون الروح، كما قال الرازى فى بعض الوجوه.

***

ج ٣، ص: ٦٣

وشبيه بهذه المسألة: مسألة ايمان فرعون.

١- ففى القرآن نص على أن فرعون وملأه لا يؤمنوا، حتى يروا العذاب الأليم، واذا رأوا العذاب الأليم وآمنوا، فان الله يقبل منهم الايمان.

وفى القرآن نص على أن فرعون لما رأى العذاب الأليم، آمن.

واذا ثبت ايمانه، يثبت: أن الله قبل منه الايمان. فكيف يقال: ان فرعون مات كافرا، وقد حكى الله عنه أنه قال: «آمنت» وحكى أنه استجاب دعوة موسى عنه وعن ملأه، وهى: أنهم لا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم؟

وهذه المسألة لا تخضع للمحكم والمتشابه. فالكلام فيها خال من موهم التعارض. وهذا هو النص بتمامه: «وقال موسى: ربنا انك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالا فى الحياة الدنيا. ربنا ليضلوا عن سبيلك؟

ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم. فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم. قال: قد أجيبت دعوتكما. فاستقيما. ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون. وجاوزنا ببني اسرائيل البحر، فأتبعهم فرعون وجنوده بغيا وعدوا. حتى اذا أدركه الغرق، قال: آمنت. أنه لا إله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل. وأنا من المسلمين. الآن. وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين. فاليوم ننجيك ببدنك، لتكون لمن خلفك آية. وان كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون» (يونس ٨٨- ٩٢) هذا هو النص. ومنه يفهم أن موسى عليه السلام طلب من الله تعالى أن يقسى قلوبهم لئلا يؤمنوا الا بعد معاينة عذاب أليم. وقد دخل فرعون فى الطلب، وقسى الله قلبه، ولما عاين العذاب وهو غرق جنوده، وكاد هو أن يغرق، لأن الغرق أدركه. لما عاين العذاب، نطق بأنه لا إله إلا الله وموسى رسول الله. وقد دخل بنطقه تحت قوله «فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم» أذن قبل الله منه الإيمان. فالله تعالى لم يرد عليه بقسوة. بل رد عليه بتوبيخ وسخرية وقال له: «الآن» ؟

وقد رأيت دلائل قدرتنا من قبل، فى الآيات التسع. الآن تؤمن؟ وكل آية سبقت اليك منى، كانت تكفى فى ردك الى «الآن. وقد عصيت قبل. وكنت من المفسدين» ؟ لكن سننجيك ونقبل منك، لتخبر باسمى وقوله تعالى: «الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين» لا يدل

ج ٣، ص: ٦٤

بوضوح على أن الله تعالى لم يقبل الايمان من فرعون لأن الله بالناس رءوف رحيم. ولذلك قال بعض العلماء: ان فرعون آمن ثلاث مرات: أولها:

قوله «آمنت» وثانيها: قوله «لا إله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل» وثالثها: قوله «وأنا من المسلمين» فما السبب فى عدم القبول، والله- تعالى- متعال عن أن يلحقه غيظ وحقد، حتى يقال: انه لأجل ذلك الحقد، لم يقبل منه هذا الاقرار؟

وفى الحديث النبوى جاءت كلمة «الآن» غير دالة على نفى الايمان.

ففى الصحيح: أن عمر بن الخطاب- رضى الله عنه- قال: يا رسول الله. والله لأنت أحب الى من كل شيء، الا من نفسى. فقال صلّى الله عليه وسلّم:

«لا يا عمر. حتى أكون أحب اليك من نفسك» فقال: يا رسول الله.

والله لأنت أحب الى من كل شيء، حتى من نفسى. فقال صلّى الله عليه وسلّم: «الآن يا عمر» ووجه الاستشهاد من هذا الحديث: أنه لما قال له «الآن يا عمر» لم ينكر عليه فعله، ولم يرد عليه حبه.

ونص القران على أن الله يقبل التوبة من المسلم العاصى اذا تاب قبل الموت من قريب. ويقبل التوبة من الكافر اذا نطق بالشهادتين، ولم يشترط القرب فى النطق من الكافر أو البعد كما اشترط فى المسلم العاصى. وفرعون موسى كان كافرا. وشهد بأنه لا إله الا الله وأن موسى رسول الله. قال تعالى: «وليست التوبة للذين يعملون السيئات، حتى اذا حضر أحدهم الموت، قال: أنى تبت الآن. ولا الذين يموتون وهم كفار. أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما» وليس فى القرآن نص على أن فرعون ملعون ومطرود من رحمة الله.

وانما النص فيه على أن ملأه هم الملعونون. ففى سورة هود يقول تعالى:

«ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين الى فرعون وملئه، فاتبعوا أمر فرعون. وما أمر فرعون برشيد. يقدم قومه يوم القيامة، فأوردهم النار وبئس الورد المورود، وأتبعوا فى هذه لعنة، ويوم القيامة بئس الرفد المرفود» والآيات المعجزات التي بسببها صار نبيا فى نظر أتباعه، وقبلوا التوراة وعملوا بها. والسلطات هو الملك. فقد ورث هو وبنو اسرائيل أجمعون أرض مصر، لما ضاع الكفر بضياع قوة فرعون، وورث بنو اسرائيل من بعده أرض الشام. وفى عهد سليمان عليه السلام كان ملكه مسيرة شهر فى شهر. فقد كانت الريح غدوها شهر ورواحها شهر. وكان يحكم

ج ٣، ص: ٦٥

على الناس بشريعة موسى عليه السلام. وقوله تعالى: «فأوردهم النار» لا يدل على أن فرعون قد وردها، بل هو تسبب فى ايرادهم النار لما منعهم من الايمان. وهم قد هلكوا من قبل أن يؤمن. فلذلك لم يرد، بل وردوا، هم. وقوله «وأتبعوا» يدل على أنه لم يتبع بل أتبعوا، هم. وقد جاءت اللعنة مرة أخرى فى سورة القصص فى قوله تعالى: «وجعلناهم أئمة يدعون الى النار، ويوم القيامة لا ينصرون، وأتبعناهم فى هذه الدنيا لعنة، ويوم القيامة هم من المقبوحين» وآية آل فرعون التي هى الأصل فى اثبات عذاب القبر، لم يفهم النبي صلّى الله عليه وسلّم أنها تدل على عذاب القبر. وعلى ذلك تخرج من الأدلة القرآنية المحكمة على عذاب القبر. فقد روى على شرط البخارى ومسلم- ولم يخرجا- أن يهودية كانت تخدم عائشة زوج النبي صلّى الله عليه وسلّم، وكلما صنعت معها معروفا، قالت لها اليهودية: وقانا الله عذاب القبر. فلما دخل النبي يوما على عائشة رضى الله عنها سألته هل فى القبر عذاب أم لا؟ فقال لها:

«لا. من زعم ذلك؟» قالت له: اليهودية. فقال: « كذبت اليهودية.

وهم على الله أكذب. لا عذاب دون يوم القيامة» ووجه الاستشهاد بهذا الحديث: هو أن سورة غافر كلها مكية. وآية آل فرعون مكية. وزواج النبي بعائشة كان فى المدينة. فلو كانت آية آل فرعون مثبتة لعذاب القبر، لما قال لعائشة: «لا عذاب دون يوم القيامة» وهذا الاشكال قد أورده ابن كثير فى تفسيره وما أجاب عليه بجواب مقنع.

وكيف يجيب بما يقنع وفى القران آيات محكمات تنفى عذاب القبر؟

منها: «قل انى أخاف ان عصيت ربى عذاب يوم عظيم» فلو كان فى القبر عذاب، لما قال «عذاب يوم عظيم» - «فالله يحكم بينكم يوم القيامة» وليس فى القبر «أن الله يفصل بينهم يوم القيامة» - «ان ربك يقضى بينهم يوم القيامة» - «ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا، اقرأ كتابك. كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا» وجاءت كلمة النار فى القرآن بالمعنى المجازى. ومن هذا: «قطعت لهم ثياب من نار» - «ما يأكلون فى بطونهم الا النار» - « كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله» وجاءت كلمة الجنة فى القرآن بالمعنى المجازى.

ومن هذا: «جنة من نخيل وعنب» - «جنتان عن يمين وشمال» -

ج ٣، ص: ٦٦

«ودخل جنته» أى بستانه.

وجاء فى القرآن أن المدة من الموت الى يوم القيامة قليلة، ولا يحس بها الميت، فاذا قام فى القيامة، كأنه قائم بعد موته على النور. ومن هذا:

« كأنهم يوم يرون ما يوعدون. لم يلبثوا الا ساعة من نهار» - «اذ يقول أمثلهم طريقة: ان لبثتم الا يوما» - «ويوم يحشرهم، بأن لم يلبثوا الا ساعة من النهار»

*** وكان قد آمن بموسى عليه السلام ذرية من أهل مصر. ولما نجا فرعون من الغرق رجع الى أهل مصر وأظهر الايمان لهم بالله رب العالمين، وألغى أماكن عبادة الآلهة المتعددة. وهجرها وحرم تحنيط الموتى.
ولما نزلت التوراة على موسى فى طور سيناء، أرسل نفرا من بنى هارون عليه السلام بنسخة منها الى أهل مصر ليعملوا بأحكامها، وبنى بنو هارون فى مصر المساجد، وشرحوا التوراة للناس، وألزموهم بشعائرها وطقوسها. وهذا هو معنى قوله تعالى: «وأوحينا الى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتا، واجعلوا بيوتكم قبلة وأقيموا الصلاة وبشر المؤمنين» ومن ذلك الحين انتهت أعمال السحرة فى مصر، وانتهى تحنيط الموتى. وانتهى حكم الفراعنة. وأصبح الحكم فى مصر لبنى اسرائيل على وفق شرائع التوراة. لأن دعوة موسى عليه السلام كانت عامة لبنى اسرائيل وللأمم. وذلك لأن الله تعالى يقول: «وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها. وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى اسرائيل بما صبروا، ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون» والارث ليس لاذلال المصريين وسلب ثرواتهم واستعبادهم، بل الارث هو لنشر شريعة التوراة والعمل بها والتمكين للحق وللعدل بمقتضى أحكامها وقد وضح الله الارث بأنه ارث ديانة فى قوله تعالى: «ولقد آتينا موسى الهدى، وأورثنا بنى اسرائيل الكتاب.
هدى وذكرى لأولى الألباب» (غافر ٥٣- ٥٤) مثلهم مثل المسلمين لما ورثوا ملك الأكاسرة والقياصرة، وكان ارثهم لبلادهم ارث ديانة للتمكين للقرآن فى الأرض. وظل ارث بنى اسرائيل ارث ديانة، الى أن تخلى بنو اسرائيل عن دعوة الأمم، وحرفوا التوراة فى سبي بابل. وقد
ج ٣، ص: ٦٧

نسخ القرآن شريعة التوراة، وورث المسلمون الأرض عوضا عنهم.
يقول الامام فخر الدين الرازى فى تفسيره، فى الآية ١٣٧ من الأعراف ما نصه:
«اعلم: أن موسى- عليه السلام- كان قد ذكر لبنى اسرائيل قوله: «عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم فى الأرض» وهاهنا لما بين- تعالى- اهلاك القوم بالغرق على وجه العقوبة، بين ما فعله بالمؤمنين من الخيرات، وهو أنه تعالى أورثهم أرضهم وديارهم. فقال: «وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها» والمراد من ذلك الاستضعاف: أنه كان يقتل أبناءهم ويستحيي نساءهم ويأخذ منهم الجزية ويستعملهم فى الأعمال الشاقة. واختلفوا فى معنى شارق الأرض ومغاربها: فبعضهم حمله على مشارق أرض الشام ومصر ومغاربها. لأنها هى التي كانت تحت تصرف فرعون- لعنه الله- وأيضا: قوله: «التي باركنا فيها» المراد: باركنا فيها بالخصب وسعة الأرزاق. وذلك لا يليق الا بأرض الشام» أ. هـ ونعلق على كلامه هنا: بأن ارث بنى اسرائيل لأرض مصر هو ارث ثابت بنص القرآن. من قوله تعالى: « كذلك وأورثناها بنى اسرائيل» فى سورة الشعراء. وارثهم بعد ذلك لأرض الشام. ثابت بنص القرآن فى دخول طالوت وداود للارض المقدسة وهى أرض فلسطين وسائر بلاد الشام فى سورة البقرة. وارثهم بعد ذلك لأرض اليمن ثابت بنص القرآن فى مجيء ملكة سبأ واسلامها مع سليمان لله رب العالمين وخضوعها لشريعة موسى معه فى سورة النمل. وارثهم لأرض مكة وما حولها ثابت من قوله تعالى: «باركنا فيها» فى سورة الأنبياء ومن قوله عن الكعبة «مباركا» فى سورة آل عمران. وقد تخلى بنو اسرائيل عن ارث الأرض بالديانة من سبي بابل، واكتفوا بارث فلسطين للسكنى فيها.
فالأرض المبارك فيها هى أرض الحجاز وفلسطين واليمن ومصر. ولها مشارق ومغارب.
ولما نسخ الله شريعة موسى بالقرآن، أصبح ارثهم لأى مكان ارثا غير شرعى، وانما هو فتنة فى الأرض وفساد كبير.
ج ٣، ص: ٦٨

ثم يقول الرازى: «والقول الثاني: المراد جملة الأرض. وذلك لأنه خرج من جملة بنى اسرائيل داود وسليمان، وقد ملكا الأرض. وهذا يدل على أن «الارض» هاهنا اسم الجنس» أ. هـ.
وقبل سبي بابل بكثير فسد بنو اسرائيل فى الأرض التي ورثوها، وانه لمن المحتمل أن يكون قد حكم البلاد مسلمون من غير بنى اسرائيل على وفق شرائع موسى عليه السلام الى مجيء ملك «بابل» المسمى «نبوخذ ناصر» الذي خضعت لحكمه بلاد كثيرة. ومن بعده الفرس

واليونان والرومان والعرب المسلمون. ولما تخلى بنو اسرائيل عن هداية الناس، ظهرت فى «مصر» وفى غيرها عبادة الآلهة الباطلة، والمساجد التي بناها بنو اسرائيل فى مصر لعبادة الله، تحول بعضها الى أماكن للنصارى وكان بنو اسرائيل من أيام موسى عليه السلام يجاهدون فى سبيل الله، ويحاربون الأمم لادخالهم فى دين موسى كما جاء فى سورة البقرة فى قصة الملأ من بنى اسرائيل، وفى قوله: «ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله. فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا فى التوراة والانجيل والقرآن» وكانوا يبنون المساجد فى «مصر» لعبادة الله عز وجل. وذلك ثابت من قوله تعالى: «وَأَوْحَيْنا إِلى مُوسى وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءا لِقَوْمِكُما بِمِصْرَ بُيُوتاً، وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» يقول الامام الرازى: «اعلم: أنه لما شرح خوف المؤمنين من الكافرين وما ظهر منهم من التوكل على الله تعالى اتبعه بأن أمر موسى وهارون باتخاذ المساجد والاقبال على الصلوات:

يقال: تبوأ المكان، أى اتخذه مبدأ كقوله توطنه اذا أتخذه موطنا.

والمعنى: اجعلا بمصر بيوتا لقومكما ومرجعا ترجعون اليه للعبادة والصلاة. ثم قال «واجعلوا بيوتكم قبلة» وفيه أبحاث: البحث الأول: من الناس من قال: المراد من البيوت: المساجد كما فى قوله تعالى:

«فى بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه» ... الخ» وهذا يدل على أن دين موسى عليه السلام كان دينا عاما لجميع أمم الأرض الى أن يأتى محمد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. وقد شوش اليهود على أن دين موسى كان عاما، من بعد ما جعلوا دين موسى لبنى اسرائيل من دون الناس، وحرفوا التاريخ فيه. وقد تفطن بعض المسلمين الى هذه الأمر واثبتوا أن دين موسى كان عاما. ومنهم «النسفى» فى تفسيره فى أول سورة آل عمران، ومنهم «القرطبى» فى آخر سورة الشورى،

ج ٣، ص: ٦٩

ومنهم «الماوردى» فى أعلام النبوة. وقد وضحنا هذا فى كتابنا نقد التوراة. أسفار موسى الخمسة.

وقد أظهر الآلوسى فى تفسيره روح المعانى، رأى ابن العربى من فصوص الحكم ومن الفتوحات الملكية وهو أن فرعون لم يمت كافرا بل مات مسلما. واستنكر الآلوسى رأيه بقوله: ظواهر الآى صريحة فى كفر فرعون وعدم قبول ايمانه. ومن ذلك قوله سبحانه «وعادا وثمود. وقد تبين لكم من مساكنهم وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل وكانوا مستبصرين وقارون وفرعون وهامان. ولقد جاءهم موسى بالبينات، فاستكبروا فى الأرض وما كانوا سابقين. فكلا أخذنا بذنبه. فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ومنهم من أخذته الصحية ومنهم من خسفنا به الأرض ومنهم من أغرقنا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون» فانه ظاهر فى استمرار فرعون على الكفر والمعاصى الموجبان لما حل به. ونرد على الآلوسى بأن المراد من عاد وثمود وقارون وفرعون وهامان: أتباعهما.

وان أريد ذات الشخص، فهامان قد يكون من الذين أغرقوا لا فرعون، لأن الآية أوردت العقاب بصيغة التبعيض. وقال الآلوسى: والحق بعضهم بذلك قوله تعالى: «يأخذه عدو لى وعدو له» بناء على أن «عدو» تدل على ثبوت العداوة. ونرد عليه بأن «عدو لى وعدو له» فى وقت الأخذ، وليست العداوة الى الأبد. وقال ابن العربى: ان قوله تعالى «فأوردهم النار» ليس فيه أنه يدخلها معهم، بل قال جل وعلا: «أدخلوا آل فرعون أشد العذاب» ولم يقل أدخلوا فرعون وآله. ورحمة الله تعالى أوسع من أن لا تقبل ايمان المضطر. وأى اضطرار أعظم من اضطرار فرعون فى حال الغرق؟ والله تبارك وتعالى يقول: «أم من يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء» فقرن للمضطر اذ دعاه بالاجابة وكشف السوء عنه.

وقد قال تعالى عن فرعون: «فحشر فنادى. فقال: أنا ربكم الأعلى.

فأخذه الله نكال الآخرة والأولى» ومعنى «ربكم» أى سيدكم ومالككم ورئيسكم الكبير. و «والآخرة والأولى» أى عذاب قومه فى الآخرة وغرق جنوده فى الدنيا. والنكال هى العقوبة الشديدة التي يرتدع بها وينزجر بها من يشاهدها أو يسمعها. وقال الآلوسى فى تفسيره: «ومآل من يقول بقبول ايمان فرعون الى هذه الأقوال، جعل ذلك النكال: الاغراق فى الدنيا»

ج ٣، ص: ٧٠

والمعنى: ان الله تعالى أخذ فرعون وجنوده للاهلاك بالغرق فى اليم، دلالة على قدرة الله وعظمته. فلما أدركه الغرق وأسلم بعد ما عاين

هلاك جنوده، نجا باسلامه من الغرق ومن التنكيل. وصارت حاله فى استسلامه وضياع هيبته وقوته، كمن نكل به. فيكون المعنى: أخذ الله قومه نكال الآخرة والأولى. وهو قد كان داخلا. لكن لما أسلم خرج باسلامه عن قومه.

وقد جاء فى القرآن: «فلولا كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها الا قوم يونس» والقرية غير الشخص الواحد. فالقرية لما آمنت، نجت من الهلاك.

وهذا يدل على أن آل فرعون لم يؤمنوا من قبل الغرق- لأن يونس بعد موسى، وكان على شريعة موسى- فلذلك لم ينفعهم الايمان. أما حال الغرق. فلم يكن فرعون فى مقدمة الجنود، بل كان بعيدا عنهم فى المؤخرة.

فلما شاهدهم يغرقون وكانت عنده الفرصة لينطق بالشهادتين، نطق بها. وعندئذ ارتفع عنه النكال، ولم يرتفع عن قومه. وقوم يونس ارتفع عنهم النكال، لأنهم آمنوا قبل وقوعه، لا حال وقوعه. وفرعون ارتفع عنه النكال لأنه آمن قبل وقوعه عليه. لأنه كان فى مؤخرة الجنود المحاربين.

ولم يقع عليه النكال بعد. وقال بعض المفسرين أن الأولى: هى قول فرعون: «ما علمت لكم من إله غيرى» والآخرة هى قوله: «أنا ربكم الأعلى» وكان بينهما أربعون سنة. وقولهم هذا على أن فرعون كان «إلها» يعبد مثل الأصنام والشمس والقمر. وقوله: «ويذرك والهتك» يرد قولهم لأنه يدل على أن «من إله غيرى» معناه: من سيد. ويدل غيرى «أنا ربكم» أى سيدكم. ومدة الأربعين تحتاج الى دليل. وهو غير موجود.

*** وفى التوراة: أن الفرعون الذي أذل واستعبد بنى اسرائيل.

لم يكن من أسرة الفراعنة التي كان فى أيامها يوسف عليه السلام. ففى سفر الخروج: «ثم قام ملك جديد على مصر لم يكن يعرف يوسف» وهذا يدل على أن غزاة فاتحين كانوا قد أتوا الى مصر وحكموها. ولما رأوا فيها بنى اسرائيل غرباء، خافوا منهم أن ينضموا الى أعدائهم من الأمم الأخرى، أو يتحالفوا عليهم مع المصريين أهل الأرض، أو مع آل فرعون الذين غلبوهم وأخذوا منهم الحكم. لذلك أذلوهم بأعمال شاقة ويقتل الذكور من أبنائهم. وفى القرآن ما يفهم منه ذلك. فان فرعون قال

ج ٣، ص: ٧١

للملأ حوله: «يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ» (الشعراء ٣٥) وأهل مصر أصحاب البلاد الأصليين، لا يريد موسى عليه السلام أن يخرجهم من أرضهم. ولا أى انسان غالب يفكر فى اجلاء السكان الأصليين عن أرضهم. لأنه ان أجلى شعبا عظيما من وطنه، فأين يقيم لا ومن يزرع الارض ويعمرها؟ وكل ما يطمع فيه الغالب هو ان يأخذ جزية من أهل الأرض المغلوبة، ويضمن تبعيتهم له اذا داهمه عدو. فقول فرعون عن موسى عليه السلام: «يريد أن يخرجكم من أرضكم» التي أخذتموها عنوة، يدل على أن فرعون كان من الغزاة الفاتحين، وليس من المصريين أهل الأرض. وهذا المعنى تكرر فى القرآن، فقد جاء فى سورة الأعراف أن فرعون قال للسحرة: «آمنتم به قبل أن آذن لكم؟

ان هذا لمكر مكرتموه فى المدينة لتخرجوا منها أهلها» ولقد خاف فرعون وملؤه- الذين أتوا معه- من بنى اسرائيل أن يطردوهم من مصر، ويكون الحكم فيها لبنى اسرائيل وحدهم. ولذلك قالوا لموسى: «أَجِئْتَنا لِتَلْفِتَنا عَمَّا وَجَدْنا عَلَيْهِ آباءَنا، وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِياءُ فِي الْأَرْضِ» (يونس ٧٨) وذلك لانهم ظنوا أن موسى يريد ملكا كشأن الملوك المستبدين.

ولم يفهموا أنه يريد دينا سماويا نورا وهدى للناس. «سراج لرجلى كلامك، ونور لسبيلى» (مزمور ١١٩: ١٠٥) .

وفى التوراة أن الفرعون الذي ولد موسى فى عهده، هو غير الفرعون الذي أخرج موسى بنى اسرائيل فى عهده. ففى سفر الخروج. وحدث فى تلك الأيام الكثيرة أن ملك مصر مات، ونهد بنو اسرائيل من العبودية وصرخوا» - «وكان موسى ابن ثمانية سنة، وهارون ابن ثلاث وثمانين سنة حين كلما فرعون» وفى القرآن الكريم كلام يفهم منه أن فرعون لم يجب ولدا. ومن ييأس من الانجاب لا بد وأن يكون قد بلغ سن الكبر. فاذا فرضنا أن عمر الفرعون حين أخذه موسى للتربية خمسون عاما، وأن موسى خرج من مصر بعد ما بلغ أشده واستوى، وبعد قتل المصرى فى سن الثلاثين فرضا وأنه عاش فى ارض مدين عشر سنوات. فان العقل يدل على أن الفرعون الذي كلمه موسى بأنه رسول رب العالمين هو غير الفرعون الذي رباه. ففى سورة القصص: «وقالت امرأة فرعون: قرة عين لى ولك.

لا تقتلوه. عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا» وفى سورة القصص أن فرعون وهامان وجنودهما فقط هم الذين
ج ٣، ص: ٧٢

كانوا خائفين من بنى اسرائيل، وليس جميع أهل مصر. وهذا يدل على أنهم غزاة جدد، قال تعالى: «ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون» وفى نفس السورة أن موسى دخل المدينة على حين غفلة من أهلها- أى حراسها من قبل فرعون- وهذا يدل على أن الملأ من قوم فرعون، كانوا يسكنون مع فرعون فى طرف المدينة- وهى مدينة صان الحجر- ولم يكونوا مخالطين للسكان الأصليين، وأن موسى تربى فيهم وكان ينزل المدينة كما ينزل أتباع فرعون.

وفى نفس السورة: أن موسى قتل فرعونيا من جنود فرعون وليس من المصريين الأصليين بطريق الخطأ وهذا الفرعونى كان فى عراك مع اسرائيلى من قوم موسى. وانه بعد قتله لم يذهب موسى الى مسكنه عند فرعون، وذات يوم وجد الاسرائيلى عراك مع فرعونى آخر. فأراد أن يبطش بالفرعونى الآخر. وعندئذ قال له الآخر: «أتريد أن تقتلنى كما قتلت نفسا بالأمس» ؟ أى أنا علمت مما أشيع عنك أنك قتلت فرعونيا مثلى وخاف موسى وقال: «حقا قد عرف الأمر» والفرعونى الآخر كان من جنود فرعون ولم يكن من المصريين الأصلاء. وعندئذ فطن الملأ من قوم فرعون الى أن موسى الذي ربوه، لن يدين لهم بالولاء والفصل، بدليل أنه مال الى قومه، ولم يمل الى من هو منهم. ولذلك ائتمروا على قتله «وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى» وهذا يدل على أن مساكن فرعون وجنوده كانت بعيدة عنها «قال: يا موسى ان الملأ يأتمرون بك ليقتلوك، فاخرج انى لك من الناصحين. فخرج منها خائفا يترقب» وفى التوراة أن فرعون لم يغرق فى البحر الأحمر، وانما غرقت جنوده ومركباته ولم يغرق هو. ففى سفر الخروج: «فدفع الرب المصريين فى وسط البحر، فرجع الماء وغطى مركبات وفرسان. جميع جيش فرعون الذي دخل وراءهم فى البحر. لم يبق منهم ولا واحد» - «مركبات فرعون وجيشه ألقاهما فى البحر، فغرق أفضل جنوده المركبية فى بحر سوف، تغطيهم اللجج. قد هبطوا فى الأعماق كحجر» - «ان خيل فرعون دخلت بمركباته وفرسانه الى البحر، ورد الرب عليهم ماء البحر. وأما بنو اسرائيل فمشوا على اليابسة فى وسط البحر»
ج ٣، ص: ٧٣

- «الفرس وراكبه طرحهما فى البحر» أى الجندى وحصانه غرقا فى اليم معا.

وفى سورة الشعراء محاورة جرت بين موسى وفرعون. وفيها:

أن فرعون لما استولى على أرض مصر، وراى اليهود فيها غرباء. وبعد مدة جاءه موسى ليقول له: «أن أرسل معنا بنى اسرائيل» ظن أن طلبهم موسى هو ليعود بهم بعد مدة ليطرده من أرض مصر. ولما أكد له موسى أن ظنه باطل، لأنه يهدف الى اقامة دين «قال فرعون: وما رب العالمين» ؟

أى ما هى الماهية والحقيقة لهذا الاله؟ «قال: رب السماوات والأرض وما بينهما. ان كنتم موقنين» وعندئذ اندهش فرعون، و «قال لمن حوله.

ألا تستمعون؟» أى أنه يريد تغيير الآلهة التي جئنا الى هاهنا بحجة هى رعايتها والتمكين لها. وقد أزال موسى استغرابه بقوله: «ربكم ورب آبائكم الأولين» وعندئذ رد فرعون على موسى بأنه مجنون، وهو يخاطب الملأ بقوله: «ان رسولكم الذي أرسل اليكم لمجنون» يعنى أن موسى يؤكد على أنه يريد دولة دينية، والحال أننى لو سلمت له بما يريد، لخلعنى أنا من الملك. ولو كان عاقلا لعلم أننى راغب فى الملك، ولن أتركه. ولقد رد عليه موسى بأن الأرض لله، وهو «رب المشرق والمغرب وما بينهما» ولو أراد لفرعون أن يبقى فسيبقى، ولو أراد له أن لا يبقى، فلن يبقى. وعندئذ قال له فرعون: «لئن اتخذت إلها غيرى» أى خضعت لملك آخر، أو تعاونت معه «لأجعلنك من المسجونين» فالصراع فى ظن فرعون كان هو صراعا على ملكية أرض مصر. ولكى يظهر موسى كاذبا طلب منه معجزات خارقة للعادة، فأظهر أمامه العصا واليد البيضاء.

كان يلقى موسى عصاه على الأرض، فتنقلب الى ثعبان من لحم ودم.

والسبب فى أنها كانت معجزة: أن الثعبان كان يعبد فى ذلك الزمان فى أرض مصر، فأراد الله تعالى أن يبين للمصريين بأنه يوجد إله يخلق الثعبان الذي يعبدوه، ويتحتم عليهم أن كانوا عقلاء أن يعبدوا الخالق ويتركوا عبادة المخلوق. وقد ظهر أثناء فتح تابوت توت عنخ

آمون أن رأسه كان متجها نحو الغرب، وكان رسم ثعبان على شمال جثته المحنطة.
والاكليل الذي كان على رأسه، كان عليه رسم الثعبان. وكانوا يسمونه «الصل» أى الأفعى وهو رمز للسلطان لدى الفراعنة، وكانوا يضعونه على جباههم.
ج ٣، ص: ٧٤

والسبب فى أن اليه كان يضعها موسى فى عبه فتخرج بيضاء: هو أن الشمس كانت تعبد فى مدينة «هليوبوليس» وأنها هى التي تجلب الدور- فى اعتقادهم- وتمحو الظلام، وكانوا يعتقدون أن الشمس تشرق من وراء تلال، وتأتى بالضوء الى أهل الأرض وتبعث الحركة والنشاط فى الناس وفى الحيوان. فأراد الله تعالى أن يبين للمصريين بأنه يوجد إله يجلب النور من غير الشمس. وكان المصريون يعبدون أيضا الصقور، وهى آلهة الحرب عندهم ويعبدون «آمون» إله الهواء وعبدوا حيوانات كثيرة منها التماسيح والقرود والبقر. وكان عجل أبيس يعبد فى «سقارة» والتمساح فى «منفلوط» والقرد فى «طيبة» وفى سورة غافر: محاورة جرت بين مؤمن من آل فرعون وبين فرعون. ذلك أن فرعون لما استولى على مصر، عمل له مجلسا من جميع بلادها للنظر فى شئون البلاد. وأن موسى لما جاءه بالحق من عند الله «قالوا: اقتلوا أبناء الذين آمنوا معه» من المصريين، وطلب فرعون قتل موسى عليه السلام بحجة «انى أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر فى الأرض الفساد» وكان دينهم من آلهة متعددة، وعندئذ قام مصرى أصيل فى المجلس وقال لفرعون أن موسى صادق فى دعوى النبوة للمعجزات التي أظهرها، وأن الله الذي يدعو اليه هو الله الذي دعا اليه يوسف عليه السلام من قبله، وأنتم قد سمعتم عمن كذبوا الرسل. كيف هلكوا من الله القادر على كل شيء. وانى أحذركم من بطش الله تعالى. ومع ذلك لم ينزجر فرعون ولم ير تدع.
وكان المصريون يعتقدون فى البعث من الأموات. وان روح الميت بعد فناء الجسد، اما أن تكون معه فى القبر، أو تكون مع الطيور، أو تكون فى أمكنة أخرى.
وكانوا يعتقدون فى أن الجسد سيفنى. ولكى تعرفه الروح الذي تسبب له النجاة، يجب أن يحنط لتميزه عن غيره من أجساد الناس.
وهذه الروح التي تسبب النجاة، تسمى « كا» أما روح جسده فتسمى «با» وكانوا يضعون الطعام فى القبر لتأكل منه « كا» وحدها.
وكانوا يضعون سننا فى مقابر الملوك لتركبها « كا» وتسير بها مع الميت الى دار السعادة.
ج ٣، ص: ٧٥
عن النوع بفصل آخر. ويلزم التسلسل. وهو محال.
الحجة الثانية: ان قولنا: ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع.
يفيد أمور ثلاثة: أحدها: سلب الكون فى موضوع. وثانيها: كون تلك الماهية مقتضية لذلك السلب. وثالثها: تلك الماهية التي عرض لها ذلك الاقتضاء. ولا يجوز أن تكون الطبيعة الجنسية هى ذلك السلب، لأن الجنس جزء من ماهية النوع، والسلب المحض لا يكون جزء من ماهية النوع، ولا تكون الطبيعة الجنسية هى ذلك الاقتضاء، لأنا قد دللنا على أن اقتضاء العلة لمعلولها، لا يجوز أن لا (أن) يكون أمرا ثبوتيا.

وفرعون موسى لم يحنط كما حنط من سبقه من الفراعنة، لأنه آمن بالله وسار على شريعة موسى التي تحرم التحنيط. من بعد ذلك الزمان. والله أعلم. واذا كان قد مات من قبل أن تنزل التوراة، فمن المحتمل أنه قد تم تحنيطه- وهذا بعيد-.
واعلم: أن الآثار لم تظهر الى الآن، أمر موسى وفرعون على وجهه الصحيح. واذا أظهرت فيما بعدا فسيكون فيما تظهره، شب؟؟؟ هـ بالذى قلناه.
وكل المكتشف الى الآن من آثار الفراعنة فيه شبه بمدائن صالح عليه السلام فى «الحجر» من حيث النقش البديع فى الصخر. ودفن الموتى فى السخور. وقد رأيت بنفسى مدائن صالح ورأيت آثار الفراعنة، فلم أجد فرقا يذكر. مما يدل على أن كل المكتشف الى الآن من آثار الفراعنة. كان من عهد قريب أو معاصر لأهل ثمود قوم صالح عليه السلام. ومن بعد موسى عليه السلام تغير حال المصريين فامتنعوا عن التحنيط وعن عمل تماثيل للموتى وعن عمل معابد لغير الله رب العالمين.
*** وهذه مسائل قد أوردتها هنا. لأبين بها أن الاختلاف فى الرأى موجود. وسيظل الى يوم القيامة، لقوله تعالى: «ولو شاء ربك

لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك. ولذلك خلقهم» (هود ١١٨- ١١٩) وفى الأيام الأولى لبدء الإسلام قد وصف العالم بالجمل- بمعنى عدم العلم- من مخالفيه فى الرأى. والمخالفون

ج ٣، ص: ٧٦

واذا لم يكن ثبوتيا امتنع كونه داخلا فى ماهية ذلك النوع، فيمتنع كونه جنسا لذلك النوع. وأيضا: فبتقدير أن يكون هذا الاقتضاء أمرا ثابتا الا أنه نسبة بين ذات المؤثر والأثر، فتكون خارجة عن الماهية. فلا تكون جنسا. ولما بطل هذان القسمان، ثبت: أن الذي يحتمل جعله جنسا لما تحته هو تلك الماهية التي عرض لها هذا الاقتضاء. الا أن هذا أيضا باطل، لأن أول مراتب الجنس أن يكون مقوما مشتركا فيه بين الأنواع. وهذا المعنى غير معلوم لأن الأشياء المختلفة فى تمام الماهية، لا يمتنع اشتراكها فى اللوازم، فلا يبعد أن يقال: الجوهر المجرد له ماهية، والجسم له ماهية أخرى. وهاتان الماهيتان متشاركتان.

فى سلب الكون فى الموضوع بشرط الوجود، مع أنه لا يكون بينهما مشاركة فى شىء من الذاتيات أصلا. واذا كان الأمر كذلك، ثبت:

أن الموجود لا فى موضوع- بهذا التفسير- لا يجوز جعله مقولا على ما تحته، قول الجنس على الأنواع.

الحجة الثالثة: انا قد ذكرنا فى سائر كتبنا: دلائل قاطعة على أن حقيقة الله- تعالى- عين وجوده. واذا كان الأمر كذلك فقولنا:

ماهية متى كانت فى الأعيان، كانت لا فى موضوع: يصدق على الله تعالى.

فلو كان هذا المعنى جنسا، للزم كونه تعالى مركبا من الجنس والفصل.

وذلك محال.

فى الرأى يخطئون فى مسائل أخرى. فيوصفون بالجهل الذي هو عدم العلم. وقد وقعت مساوىء من هذا الوصف الشائن وسفكت دماء وخربت بيوت. وخاف البعض على أنفسهم من الجهر برأى يصحح خطأ موروثا، أو تقليدا فاسدا. ولا يصح أن يستمر هذا فى المسلمين. فالله عز وجل بين فى كتابه أنه تكفل فى شأن القرآن ١- بكتابته ٢- وبقراءته قراءة حسنة ٣ وبتفسيره وبيانه. وذلك فى قوله تعالى: «ان علينا جمعه وقرآنه. فاذا قرأناه فاتبع قرآنه. ثم ان علينا بيانه» (القيامة ١٧- ١٩) وما تكفل الله به لا بد وأن سيكون. سواء كبت العلماء وقهروا، أو لم يكبتوا ولم يقهروا.

ج ٣، ص: ٧٧

الحجة الرابعة: لو كان الجوهر جنسا، لكان العقل مركبا من الجنس والفصل، فيكون الصادر الأول عن الله- تعالى- أكبر من واحد. وذلك عندهم محال.

الحجة الخامسة: كل ما صدق عليه أنه جوهر. فاما أن يكون بسيطا فى ماهيته، أو يكون مركبا فى ماهيته. فان كان بسيطا فى ماهيته، فذلك البسيط يصدق عليه أنه جوهر، ويمتنع عليه أنه داخل تحت شىء من الأجناس، لأن الداخل تحت الجنس يكون مركبا، والبسيط لا يكون مركبا. وهذا ينتج: أن الجوهر ليس بجنس. وأما أن كان مركبا وجب أن يكون له بسائط وكل واحد من تلك البسائط يكون جوهرا لامتناع أن يكون العرض جزءا مقوما لماهية الجوهر، وحينئذ يعود الكلام الأول فى كل واحد من تلك البسائط.

فثبت بهذا البراهين الخمسة: أن الجوهر بالتفسير الثاني الذي ذكروه يمتنع أن يكون جنسا لما تحته.

وأما ألفاظ الكتاب ففيها طول وتكرير، والمعنى ظاهر.

المسألة الثالثة فى تحقيق الكلام فى قولنا العرض هو الموجود فى موضوع

قال الشيخ: «وأما الموجود الذي يكون لا شيئا فى موضوع.

فيفهم منه أيضا معنيان. وواضح من أحد المعنيين: أنه ليس جنسا.

وانما يشكل فى المعنى الثاني الذي بازاء المفهوم للمعنى الآخر من الموجود لا فى موضوع. فنقول: ان هذا المعنى ليس جنسا للأعراض، لأنه ليس داخلا فى ماهيتها، والا لكان تصورك البياض بياضا، يكون مشتملا على تصورك أنه فى موضوع. وكذلك فى الكم» التفسير:

قولنا: العرض هو الموجود فى موضوع، يحتمل جهين:

ج ٣، ص: ٧٨

الأول: انه الذي يكون موجودا، مع أنه فى موضوع.
والثاني: أنه ماهية اذا وجدت فى الاعيان، كانت فى موضوع.
فأما أن المفهوم الأول لا يصلح للجنسية، فقد تقدم القول فيه فى تفسير قولنا: الجوهر هو الموجود لا فى موضوع. وأما المفهوم الثاني فزعم «الشيخ» أنه أيضا لا يكون جنسا لما تحته. واستدل عليه بأن قال: لو كان هذا المعنى جنسا لما تحته من الكم والكيف، لكان ثبوته لما تحته بديهيا غنيا عن الدليل. لما ثبت أن جزء الماهية يجب أن يكون معلوم الثبوت لتلك الماهية علما بديهيا. لكنه ليس الأمر كذلك. فانا بعد أن نعقل ماهية الكم والكيف، نبقى شاكين فى أنه هل هو جوهر أو عرض؟ وذلك يدل على أن العرض لا يجوز أن يكون جنسا لما تحته.
ولقائل أن يقول: هذه الحجة حسنة جيدة، الا أنها تدل على أن الجوهر لا يمكن أن يكون جنسا لما تحته من وجهين:
أحدهما: انا قد نتصور معنى حالا فى جوهر الأرض، يقتضى حصول البرد واليبس والكثافة والحصول فى مركز العالم، مع أنا بعد ذلك نبقى شاكين فى أن ذلك المعنى هل هو مقوم لمحله أو لا متقوما بمحله؟
وهذا المعنى صورة. والصورة عندكم جوهر، فقد عقلنا حقيقة الصورة، حال ما نكون شاكين فى أنها جوهر أم لا؟ فان دل كلامكم هناك على أن العرض ليس بجنس، وجب أن يدل هنا أيضا على أن الجوهر ليس بجنس.
ولمجيب أن يجيب فيقول: انا لا نعقل من الصورة ماهيتها المخصوصة، بل لا نعقل منها الا أنها أمر ما، مجهول من شأنه ايجاب هذه الآثار. والماهية اذا كانت معلومة على هذا الوجه، لم يلزم من العلم بها المعلم بجنسها وفصلها. أما نحن فنعقل الألوان والمقادير بحقائقها المخصوصة، فلو كانت العرضية مقومة لها، لزم ما ذكرناه. فظهر الفرق.
وثانيهما: أن الكون فى الموضوع مفهوم ثبوتى. وقولنا: ليس فى موضوع، اشارة الى سلبه. فان كان اقتضاء الكون فى موضوع
ج ٣، ص: ٧٩
ليس بجنس، فأن يكون اقتضاء سلب هذا المعنى، لم يكن جنسا، كان أولى.
واعلم: أن هنا وجوها أخرى. تدل على ان الغرض ليس جنسا لما تحته:
الحجة الأولى: اذا قلنا: العرض ماهية متى وجدت فى الأعيان كانت فى الموضوع. فهذا أمور ثلاثة: الحصول فى الموضوع، واقتضاء هذا المعنى، والماهية التي هى المقتضية لهذا المعنى. وكل واحد من هذه الثلاثة لا يصلح للجنسية- على ما قررناه فى الجوهر.
الحجة الثانية: العرض اما أن تكون ماهيته بسيطة أو مركبة.
فان كانت بسيطة فذلك البسيط يصدق عليه أنه عرض، ولا يصدق عليه الجنس البتة. فالعرض ليس بجنس. وأما ان كان مركبا، فأجزاء قوامه يجب أن تكون أعراضا، ضرورة أن الجوهر يمتنع أن يكون جزءا من ماهية العرض، فيكون كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة عرضا.
وحينئذ يعود الكلام المذكور.
فان قالوا: لم لا يجوز أن تكون أجزاء العرض جوهرا؟ قلنا: لأنها ان كانت بأسرها جوهرا، كان المجموع الحاصل منها جوهرا، فيلزم أن يكون العرض جوهرا. هذا خلف. وان كان بعضها جوهرا وبعضها عرضا. فذلك الواحد البسيط عرض. وهو غير داخل فى الجنس.
ويعود الكلام المذكور.
الحجة الثالثة: الأعراض الاضافية أحوج الى الكون فى الموضوع من الأعراض القوية الوجود. مثل الكميات والكيفيات، و (اذا) كانت أولى بالعرضية، فيكون العرض مقولا على ما تحته بالتشكيك، فلا يكون.
ج ٣، ص: ٨٠
المسألة الرابعة فى بيان أن الوجود ليس جنسا لما تحته
قال الشيخ: «ولأن الموجود لما كان فى موضوع. اما أن يكون مع وجود موضوعه بالطبع، أو بعد وجوده. وما ليس فى موضوع لا يلزم أن يكون مع وجود الشيء الذي فى الموضوع ولا بعده. فالموجود هذا قبل ذلك بالذات والحد. وهذه القبلية ليس من حيث الوجود وهو المعنى المشار اليه بأن هنا شركة، لا كتقدم الاثنين على الثلاثة. فان ذلك ليس من حيث العددية بل من حيث الوجود، فيكون متقدما على المعنى المفهوم من الوجود ولا يكون متقدما فى المعنى المفهوم من العدد، فلا يكون الوجود بينهما بالسوية. ويكون

العدد بينهما بالسوية» التفسير: لما بين فى الفصل السابق: أن العرض ليس جنسا لما تحته، واستدل عليه: بأن الموجود واقع على الجوهر والعرض، بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتأخر، وكل ما كان واقعا على هذا الوجه، لم يكن جنسا. أما بيان الصغرى: فلأن الموجود للشيء الذي يكون فى موضوع. اما أن يكون مع وجود موضوعه بالطبع أو بعده.

أما وجود ما ليس فى موضوع، فانه لا يكون مع وجود الشيء الذي فى الموضوع ولا بعده. وهذا يدل على أن الوجود لما ليس فى موضوع، متقدم على الوجود لما هو فى موضوع. فثبت: أن الوجود مقول على الجوهر والعرض، بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتأخر. وأما بيان الكبرى- وهو أن كل ما كان كذلك فانه لا يكون جنسا- وذلك لأن الجنس جزء الماهية، وحصول التفاوت فى جزء الماهية محال.

فان قال قائل: أليس أن العدد الناقص جزء من ماهية العدد الزائد، والجزء متقدم على الكل، فيلزم أن يكون العدد الناقص متقدما بالمرتبة على العدد الزائد، فيكون قول العدد عليهما بالتشكيك، فوجب أن لا يكون العدد مقولا على ما تحته قول الجنس؟ قلنا: العدد الناقص متقدم على

ج ٣، ص: ٨١

الزائد فى كونه موجودا، لا فى كونه عددا. ومفهوم العدد مقول على ما تحته بالسوية، والتشكيك انما وقع فى الوجود، وهو خارج عن الماهية.

وهنا دلائل أخرى تدل على أن الموجود «٤» ليس جنسا لما تحته:

فالحجة الأولى: لو كان الموجود جنسا لما تحته لكان واجب الوجود لذاته داخلا تحت الجنس. وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت حقيقته مركبة. فلو كان الموجود جنسا، لكان واجب الوجود لذاته داخلا تحت الجنس كانت حقيقة مركبة، فلو كان الموجود جنسا، لكانت حقيقة واجب الموجود لذاته مركبة. وذلك محال.

الحجة الثانية: لو كان الموجود جنسا لما تحته، لكان امتياز كل واحد من تلك الأنواع عن غيره بفصل. وذلك الفصل يكون موجودا، لأن الفصل جزء من ماهية النوع، والمعدوم لا يكون جزءا من ماهية النوع. فالفصل لا يكون معدوما، فيكون موجودا، فيكون الجنس جزءا من ماهية الفصل، فيفتقر امتياز ذلك الفصل عن النوع، الى فصل آخر، ويلزم التسلسل.

وهو محال.

الحجة الثالثة: المفهوم من الوجودية ان كان مفتقرا الى الموضوع ف (انه) يكون عرضا، وان «٥» كان جنسا لما تحته، يلزم «٦» كون العرض مقوما للجوهر. وهو محال. وان كان غنيا عن الموضوع، ثم كان جنسا، لزم كون الجوهر جزءا من ماهية العرض. وذلك محال. لأن المجموع الحاصل من الجوهر والعرض، لا يحصل فى الموضوع، بل الحاصل فى الموضوع: هو أحد جزأيه. فأما الجزء الثاني وهو الجوهر فانه لا يكون موجودا فى الموضوع. فيكون العرض هو ذلك الجزء فقط وأما هذا الجزء فانه خارج عن ماهية الجزء الآخر.

الحجة الرابعة: لو كان الموجود جنسا لما تحته، لوجب أن لا تعقل الماهية مع الشك فى وجودها. وحيث لم يكن الأمر كذلك، لم يجب أن يكون جنسا لما تحته.

ج ٣، ص: ٨٢

الحجة الخامسة: لو كان الموجود جنسا لما تحته، لكان جنسا للممكن. ولو كان جنسا للممكن، لكان واجب الثبوت له ممتنع الزوال عنه. وكل ما كان كذلك، كان واجبا لذاته، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجبا لذاته.

واعلم: أنه لو كان الموجود جنسا لما تحته، لكان جنسا للواجب لذاته (و) لزم أن يكون الواجب لذاته مركبا. وكل مركب ممكن لذاته. فلو كان الموجود جنسا لما تحته، لكان الواجب لذاته: ممكنا لذاته. هذا خلف.

وأيضا: فلما كان جنسا للممكن لذاته، وكل ما كان جنسا لشيء، كان واجب الثبوت له. فيلزم أن يقال: كل ممكن فان الوجوب واجب الثبوت له، وكل ما كان الوجود واجب الثبوت له، كان واجبا لذاته، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجبا لذاته. وهذه دلائل لطيفة حسنه جدا.

المسألة الخامسة فى تقسيم الأعراض

قال الشيخ: «الموجودات التي فى موضوع. منها ما لها قرار فى الموضوع، ومنها ما وجودها لا على سبيل الاستقرار. ومن وجه آخر: بعض الموجودات فى موضوع للموضوع فى نفسه فقط، وبعضها للموضوع بمعنى وجود غيره فقط، وبعضها للموضوع فى نفسه بالنسبة الى غيره، لا أنه نفس وجود غيره بآرائه. وأولاها بالوجود المتقرر فيه، وأقلها استحقاقا للوجود الذي لأجل وجود غيره والثالث متوسط.

مثال الأول:
البياض، مثال الثاني: الاخوة، مثال الثالث: الأين. وأيضا: أضعف المتقرر فى نفسه: ما هو سبب اضافة فى نفسه. كالوضع. وأضعف ما هو بسبب قياس غيره: ما هو الى غيره فى حكمه. مثل: قولك الأصغر والأكبر، وأضعف الثالث: ما كان الى غير قار، كمتى»
ج ٣، ص: ٨٣
التفسير: أما الأجناس الغالبة للأعراض فهى التسعة المذكورة فى فصل «٧» «قاطيغورياس» وقد شرحناه على الاستقصاء فلا فائدة فى الاعادة. وأما هنا فقد ذكر «الشيخ» نوعين آخرين من التقسيم، ما ذكرهما فى شيء من كتبه المطولة والمختصرة. فكان ذلك من خواص هذا الكتاب.
التقسيم الأول: أن يقال: العرض اما أن يكون. قار الذات واما أن لا يكون. أما الذي يكون قار الذات، فجميع أقسام الكمية، الا الزمان عند من يقول: الزمان مقدار الحركة، وجميع أقسام الكيفية، الا الصوت، وجميع الاضافات الى الأمور الباقية. وأما العرض الذي لا يكون قار الذات. فالزمان عند من يقول: انه مقدار الحركة والصوت والحركة ومقولة أن ينفعل فى الأمور الجسمانية. مثل تقطيع الأجسام وتقطعها.
وهنا اشكال وهو ان العرض الذي لا يكون قار الذات لا بد وأن يكون عبارة عن أمور متتالية متعاقبة، بحيث يكون كل واحد منها لا يوجد الا فى آن واحد- على ما بيناه فى فصل «٨» الحركة- واذا ثبت هذا، فنقول:
ذلك الذي وجد فى ذلك الآن الواحد، اما أن يكون ممكن الوجود فى الآن الثاني أو لا يكون كذلك. فان كان الأول كان ممكن البقاء والاستمرار، فيلزم أن يكون كل عرض ممكن البقاء والاستمرار، وان كان الثاني لزم أن يقال: ان الشيء انتقل من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى. وهذا محال.
التقسيم الثاني للأعراض: هو أن العرض اما أن يكون صفة حقيقية عارية عن الاضافات، واما أن يكون مجرد الاضافة، واما أن يكون صفة حقيقية، تتبعها اضافة. مثال الأول: السواد والبياض. مثال الثاني:
الأبوة والبنوة. مثال الثالث: الأين. وهو معنى يقتضى نسبة الشيء الى مكانه.
ج ٣، ص: ٨٤
وهنا ابحاث:
البحث الأول: أن الشيء اذا حصل فى مكانه، فان حصوله فى مكانه نسبة بينه وبين ذلك المكان. وهذه النسبة لا بد من الاعتراف بها، ثم اختلفوا بعد ذلك فقال قوم: انه حصل فى ذلك الجسم معنى حقيقى يوجب تلك الحالة الاضافية، ومنهم من أنكر وجود هذا الشيء. اذا عرفت هذا فالأين انما يمكن جعله من القسم الثالث اذا قلنا بالقول الأول، أما اذا قلنا بالقول الثاني، فانه لا يكون الأين من باب النسبة المجردة.
البحث الثاني: ان مراد «الشيخ» من قوله بعض الموجودات فى موضوع: أى بعض الأعراض. فالمراد من قوله للموضوع فى نفسه: أى هذا العرض يكون حاصلا للموضوع فى نفسه ولا تعلق له بشيء سوى ذلك الموضوع. وهذا هو الصفة الحقيقية فانها تكون حاصلة فى الموضوع، ولا تعلق لها بشيء آخر. أما الصفة الاضافية فانها تكون حاصلة فى الموضوع، ويكون لها تعلق بشيء آخر خارج عن الموضوع. فان الاضافات لا يمكن تحقيقها الا من المضافين. وأما قوله: وبعضها للموضوع بمعنى وجود غيره فقط، فالمراد منه: ما سميناه بالاضافات الحاصلة والنسب للصرفة، فانها لا حقيقة لها سوى كون كل واحد من القسمين المخصوصين بأن الآخر فى مقابلته. وأما قوله: وبعضها للموضوع فى نفسه بالنسبة الى غيره، لا لأنه نفس وجود غيره بازائه. فهذا هو الذي سميناه بالصفة الحقيقية أتى تتبعها صفة اضافية. أما أنها للموضوع فى نفسه فهو اشارة الى ما هناك من الصفة الحقيقية، وأما كونها بالنسبة الى غيره فهو اشارة الى الصفة التابعة لحصول تلك الصفة الحقيقية.
البحث الثالث: لا شك أن أقوى ما فى الوجود هو الصفة الحقيقية.
وأضعفها فى الوجود الاضافية المحضة. والثالث هو الصفة الحقيقية التي يتبعها صفة اضافية، وهو متوسط بين القوة والضعف. والأمر فيه ظاهر.
ج ٣، ص: ٨٥
البحث الرابع: أضعف الأعراض الحقيقية ما يكون معلولا لأحوال نسبية اضافية وهو الوضع فان الوضع عبارة عن هيئة حاصلة للجسم

بسبب ما بين الأجزاء، وذلك «١» الجسم من النسب، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الامور الخارجة عنها من النسب فتلك الهيئة عرض حقيقى، ليس من باب النسب والاضافات، ولكنها فى وجودها معلولة للنسب المخصوصة المذكورة، فلا جرم كان أضعف الأعراض الحقيقية هو الوضع.

ثم نقول: وأضعف الأعراض الاضافية هو الاضافات العارضة للاضافات. مثل الأصغر والأكبر، فانهما اضافتان عارضتان للصغير والكبير. وهما أيضا اضافتان. ثم نقول: وأضعف أنواع القسم الثالث- أعنى العرض الذي يكون صفة حقيقية تتبعها صفة اضافية ما كانت اضافة شيء غير قار، فان الأين عبارة عن صفة حقيقة تقتضى نسبة الى المكان. والمتى عبارة عن صفة حقيقية تقتضى نسبة الى الزمان، لكن المكان عرض قار، والزمان غير. فلا جرم كان الأين أقوى، والمتى أضعف. والله أعلم.

ج ٣، ص: ٨٧

الفصل السادس فى مباحث الممكن والواجب

وفيه مسائل:

المسألة الأولى فى تعريف الواجب

قال الشيخ: «كل وجود للشيء اما واجب واما غير واجب.

فالواجب هو الذي يكون له دائما ذلك. اما له بذاته واما له بغيره» التفسير: انه قد فسر الواجب هنا بالدائم. فان كان دائما بذاته، كان واجبا بذاته، وان كان دائما بغيره كان واجبا بغيره.

واعلم: أن المعتاد المشهور فى الكتب: تفسير الواجب بما يكون ضرورى الوجود. ثم الضرورى قد يكون ضروريا دائما، وقد يكون ضروريا لا دائما. فلا أدرى ما الفائدة فى تعيين هذا الاصطلاح؟

المسألة الثانية فى أن الشيء الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا

قال الشيخ: «كل ما يجب لذاته وجوده، فيستحيل أن يجب وجوده بغيره وينعكس»

ج ٣، ص: ٨٨

التفسير: الواجب لذاته يمتنع أن يكون واجبا لغيره. وأيضا:

الواجب لغيره يمتنع أن يكون واجبا لذاته. وتقريره أن الواجب بذاته هو الذي تكون ذاته كافية فى حصول الوجود والواجب بغيره هو الذي لا تكون ذاته كافية فى حصول الوجود، بل لا بد من شيء آخر. ولو جعلنا الشيء الواحد واجبا بذاته وبغيره معا، يلزم أن يقال: ان ذاته كافية فى وجوده، غير كافية فيه. فيلزم الجمع بين النقيضين. وهو محال.

المسألة الثالثة فى تفسير الممكن

قال الشيخ: «كل ما يجب وجوده لا عن ذاته. فاذا اعتبرت ماهيته بلا شرط، لم يجب وجودها، والا لكان لذاته. ولم يمتنع وجودها، والا لكان ممتنع الوجود لذاته، فلم يوجد. ولا عن غيره، فاذن وجوده بذاته ممكن، وبشرط لا علته ممتنع، وبشرط علته واجب، ووجوبه لا بشرط علته، غير وجوده بشرط لا علته، فبأحدهما ممكن وبالآخر ممتنع» للتفسير: لا أدرى ما الذي حمل «الشيخ» على أمثال هذه التطويلات العارية عن الفائدة فى مثل هذا الكتاب الصغير؟ فالواجب «٢» أن يقال:

انا اذا اعتبرنا ماهية الشيء مع قطع النظر عن وجودها وعدمها ووجود الموجد وعدمه، فاما أن تكون تلك الماهية لما هى هى موجبة للوجود، فيكون هو الواجب لذاته أو للعدم فيكون هو الممتنع لذاته، أو لا يوجب لا الوجود ولا العدم، فيكون هو الممكن لذاته. وهذا كلام مضبوط معقول.

فان قيل: المقول بالامكان باطل. ويدل عليه وجوه:

الأول: ان الشيء اما أن يكون موجودا، واما أن يكون معدوما. فان كان موجودا فهو حال وجوده لا يقبل العدم، واذا لم يقبل العدم لم يحصل

ج ٣، ص: ٨٩

امكان الوجود والعدم، وان كان معدوما فهو حال عدمه لا يقبل الوجود، فوجب أن لا يحصل امكان العدم والوجود. واذا امتنع خلو الماهية عن الوجود والعدم، وثبت أن كل واحد منهما مانع عن الامكان، ثبت أن القول به بالامكان باطل.

والثاني هو: سبب الوجود اما أن يكون موجودا أو غير موجود.
فان كان سبب الوجود موجودا، كان المسبب واجبا. ولا شيء من الواجب بممكن. وان كان سبب الوجود معدوما، كان وجود المسبب ممتنعا.
ولا شيء من الممتنع بممكن. واذا امتنع الخلو عن وجود سبب الوجود، وعن عدمه، وكان كل واحد منهما مانعا من الامكان، لزم أن يكون القول بوجود الامكان محالا.
الثالث: ان الشيء انما يصدق عليه أنه ممكن الوجود والعدم، لو لم يمتنع تقريره مع العدم، الا أن تجويز هذا يقتضى تجويز كون الماهية متقرره مع العدم. وذلك يوجب القول بأن المعدوم شيء. وهو محال.
الرابع: ان وجود السواد اما أن يكون نفس كونه سوادا، واما أن يكون مغايرا له. فان كان الحق هو الأول كان قولنا السواد يمكن أن يكون موجودا ويمكن أن لا يكون موجودا، جاريا مجرى قولنا السواد يمكن أن يكون سوادا ويمكن أن لا يكون سوادا. ومعلوم أن ذلك باطل. وان كان الحق هو الثاني كان المحكوم عليه بالامكان اما الماهية أو الوجود أو شيء ثالث. فان كان الأول عاد الكلام المذكور وهو أنه يصير تقدير الكلام: أن الماهية يمكن أن تصير لا ماهية، وان كان الثاني عاد الكلام المذكور وهو أنه يصير تقدير الكلام أن الوجود يمكن أن لا يكون وجودا، وان كان الثالث فذاك الشيء. اما أن يكون وجوده نفس ماهيته أو مغايرا لها. وحينئذ يعود السؤال المذكور.
ج ٣، ص: ٩٠
الخامس: هو أن الشيء لو كان ممكنا، لكان ذلك الامكان اما أن يكون عدما محضا ونفيا صرفا، وأما أن يكون أمرا موجودا. والأول باطل، لأنه لا فرق بين أن يقال: لا امكان، وبين أن يقال: الامكان عدم محض ونفى صرف. والثاني باطل لوجوه:
أحدها: أن يقال: الامكان صفة للممكن ومفتقرة اليه. وكل ما كان كذلك فهو ممكن، فيكون امكانه زائدا عليه. فيلزم التسلسل. وهو محال.
وثانيها: أن ثبوت الامكان للممكن ضرورى، فلو كان الامكان صفة موجودة. لكان قيام هذه الصفة الموجودة بتلك الماهية ضروريا لذاته، وكون المحل موجودا، شرط قيام الصفة الموجودة به، لامتناع قيام الصفة الموجودة بالمحل المعدوم، وما كان شرطا للواجب بذاته، أولى أن يكون واجبا لذاته. فيلزم أن يكون الممكن بذاته واجبا لذاته. وهو محال.
وثالثها: ان الامكان لو كان أمرا موجودا، لكان ممكن الوجود لذاته، وحينئذ لا يكون الممكن لذاته موجودا واحدا، بل موجودين. ثم يكون واحد ممكنا لذاته، فيكون كل واحد منهما لا يكون شيئا واحدا بل شيئين. وبهذا الطريق يصير ذلك الشيء الواحد أربعة أشياء، وكذا القول فى كل واحد منهما، فيلزم أن لا يكون الشيء الواحد شيئا واحدا بل أشياء غير متناهية هذا خلف.
والجواب عن السؤالين الأولين من وجهين:
الأول: هو أن اعتبار ماهية الشيء من حيث هى هى غير، واعتبار ماهيته مع الوجود أو مع العدم، ومع وجود السبب أو مع عدمه غير.
ونحن نسلم أن اعتبار ماهيته مع الوجود تقتضى الوجوب، ومع العدم تقتضى الامتناع. أما اعتبار الماهية من حيث انها هى لا تقتضى الوجوب ولا الامتناع. وذلك هو الامكان. وهذا الجواب انما يصح مع القول بأن الوجود غير الماهية.
ج ٣، ص: ٩١
والثاني: أن اثبات الامكان بالنسبة الى الحال محال. وأما اثبات الامكان بالنسبة الى الزمان المستقبل، فلم قلتم: انه محال؟ مثل أن نقول:
هذا الشيء الذي هو موجود فى الحال يمكن أنه يصير معدوما فى الزمان المستقبل.
لا يقال: قول القائل هذا الشيء الذي هو موجود يمكن أن لا يبقى بعد ذلك له احتمالان.
أحدهما: أن يكون المراد هو أن الشيء حال حصوله فى الحال، يمكن أن يتغير فى الاستقبال.
والثاني: أنه اذا جاء الاستقبال فانه يمكن أن يتغير هذا الشيء فى ذلك الاستقبال. أما الاحتمال الأول فباطل، لأن التغير فى الاستقبال مشروط بحضور الاستقبال، الذي هو ممتنع الحضور فى الحال. والموقوف على المحال محال. فكان قولنا: انه فى الحال يمكن أن يتغير فى الاستقبال أمرا محالا. والمحال لا يكون ممكنا. وأما الاحتمال الثاني فباطل أيضا.
لأن الاستقبال اذا صار حاضرا، صار حالا. وحينئذ يعود السؤال المذكور على اثبات الامكان فى الحال. لأنا نقول: ان علمنا بأن هذا

الانسان الجالس يمكن أن يقوم من مكانه بعد ذلك علم بديهى. وما ذكرتموه قدح فى هذا البديهى فلا يلتفت اليه. وبهذا الجواب ندفع بقية الأسئلة.
المسألة الرابعة فى أنه لا يجوز موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته، ثم يكون كل واحد منهما موقوف الوجود على وجود الآخر
قال الشيخ: «كل ما وجوده مع غيره من حيث الوجود لا من جهة الزمان، فليس ذاته بذاته، بلا شرط يميزه واجبا. فاذن ذاته بذاته ممكن»
ج ٣، ص: ٩٢
التفسير: الواجب لذاته هو الذي تكون حقيقته كافية فى وجوده.
والذي يتوقف على غيره هو الذي لا تكون حقيقته كافية فى وجوده. فالجمع بينهما يوجب الجمع بين النقيضين.
المسألة الخامسة فى أن واجب الوجود لذاته يجب أن يكون مبرأ فى حقيقته عن جميع جهات التركيب
قال الشيخ: «كل ما له جزء معنوى كأجزاء الحد، أو جزء قوامى كالمادة والصورة، أو كمى كالعشرة، وما هو ثلاثة أذرع، فوجدوه بشرط جزئه، وجزؤه غيره، فوجوده بشرط غيره، فليس واجب الوجود لذاته، فهو ممكن الوجود بذاته» التفسير: كل مركب عن أمرين فصاعدا، فانه محتاج الى وجود جزئه. وجزؤه غيره. وكل مركب فهو محتاج الى غيره، وكل محتاج الى غيره فهو ممكن لذاته، ولا شىء من الممكن لذاته واجب لذاته، فلا شىء من المركب فى ذاته بواجب لذاته.
المسألة السادسة فى بيان أن الممكن لا بد له من سبب
قال الشيخ: «كل ممكن الوجود بذاته لا يخلو فى وجوده اما أن أن يكون عن ذاته أو عن غيره، أو لا عن ذاته ولا عن غيره. وما ليس له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره، فليس له وجود. وليس بممكن الوجود لذاته وجود عن ذاته. والا لوجب ذاته لا عن ذاته، فاذن وجوده عن غيره»
ج ٣، ص: ٩٣
التفسير: حاصل هذا الكلام: أنه ادعى أن الممكن لذاته لا بد له من سبب، ولم يزد على هذا القدر البتة. فلنبين أن الكلام الذي ذكره لا فائدة فيه البتة:
أما قوله: كل ممكن الوجود لذاته اما أن يكون وجوده عن ذاته، أو عن غيره، أو لا عن ذاته، ولا عن غيره. فنقول: هذا التقسيم غير صحيح. لأن ممكن الوجود مفسر بأنه الذي لا يكون وجوده من ذاته. وعلى هذا يكون قوله: ممكن الوجود بذاته، اما أن يكون وجوده من ذاته، أو من غيره جاريا مجرى قول من يقول: الذي لا يكون وجوده من ذاته اما أن يكون وجوده من ذاته أو من غيره. ومعلوم أن هذا الكلام سفه باطل.
بل الواجب أن يقال: ممكن الوجود هو الذي لا يكون وجوده من ذاته، وكل ما لا يكون وجوده من ذاته، اما أن يكون وجوده من غيره أو لا يكون من غيره. فان كان وجوده من غيره فهو المطلوب. وان كان لا من ذاته ولا من غيره، ف «الشيخ» لم يذكر فى ابطال هذا القسم الا قوله:
وما ليس له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره فليس له وجود. ومعلوم أن هذا ليس دليلا على ابطال هذا القسم، بل هو اعادة لعين الدعوى، فلا يكون فى ذكره فائدة البتة.
فقد ظهر أنه لم يذكر فى هذا الفصل الا مجرد الفتوة بأن الممكن لذاته، لا بد له من مؤثر. فاذا كان حاصل الكلام هذا القدر، فما الفائدة فى ذكر تلك التقسيمات الكثيرة، والترديدات الطويلة، لا سيما فى مثل هذا الكتاب الصغير؟
واعلم: أن جمهور العقلاء اتفقوا على أن الممكن لا بد له من مرجح، ثم اختلفوا فمنهم من قال العلم بافتقار الممكن الى المرجح علم بديهى، ومنهم من قال: انه علم استدلالى. أما الأولون فقالوا: انا متى استحضرنا فى عقولنا: أن الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية. سيبان تضيء العقل بأنه لا رجحان لأحدهما على الآخر الا بسبب منفصل. وأما القائلون بأنه
ج ٣، ص: ٩٤
استدلالى. فقد احتج بعضهم عليه بأن قال: الممكن هو الذي يستوى طرفاه. فلو كان أحدهما راجحا على الآخر، لكان حصول هذا الرجحان مناقضا لذلك الاستواء وأنه يوجب الجمع بين النقيضين. وهذا الكلام ضعيف. لأن المراد من قولنا: الممكن هو الذي يستوى طرفاه: هو أن ماهيته لا تقتضى الوجود والعدم. وهذا انما يناقضه لو قلنا: ان ماهيته تقتضى أحد هذين الطرفين. فأما أن يقال:

ان أحد هذين الطرفين يترجح لذاته لا بسبب منفصل، بل لا لأمر أصلا.
فهذا لا يناقض الكلام الأول.
والأقوى عندى أن يقال: الممكن ما لم يحصل لأحد طرفيه رجحان على الآخر، فانه لا يوجد، فمحل هذا الرجحان اما أن يكون هو ذلك الممكن أو غيره. والأول باطل لأن هذا الرجحان لما حدث بعد أن لم يكن، كان صفة موجودة. فلو كان محل حدوثه هو هذا الممكن مع أنا فرضنا أن حصول هذا الرجحان سابقا على حصول الوجود، فحينئذ أن يكون حلول الصفة الموجودة فيه سابقا على صيرورته موجودا فى نفسه. وذلك محال. ولما بطل هذا وجب أن يكون محل هذا الرجحان هو غيره، ويجب أن يكون ذلك الغير شيئا متى حصل فيه ذلك الرجحان حصل وجود هذا الممكن، ولا معنى للمؤثر الا ذلك. ولنا فى هذا المقام أبحاث غامضة عميقة ذكرناها فى كتابنا المسمى ب «الخلق والبحث»
المسألة السابعة فى بيان أن الممكن ما لم يجب صدوره عن سببه، فانه لا يوجد
قال الشيخ: «وجوده عن غيره معنى غير وجوده فى نفسه، لأن وجوده فى نفسه غير مضاف. وعن غير مضاف. فاذا كان وجوده عن غيره ممكنا أيضا ولم يجب، احتياج وجوده عن غيره فى أن يحصل الى غيره، فيتسلسل الى غير نهاية. وسنوضح بطلان هذا فى تناهى العلل.
ج ٣، ص: ٩٥
فاذن يجب أن يجب وجوده عن غير متسلسل اليه، فيكون حينئذ وجوده عن غيره واجبا حين يوجد، فاذن الممكن لذاته ما لم يجب وجوده عن غيره لم يوجد، فاذا وجب عن غيره كان وجوده عن غيره واجبا. فيكون باعتبار نفسه ممكنا وباعتبار غيره واجبا» التفسير:
اعلم أن وجوده فى نفسه غير اعتبار صدوره عن غيره.
والدليل عليه: ان وجوده فى نفسه غير مقول بالقياس الى غيره، وصدوره عن غيره مقول بالقياس الى غيره. وأيضا: فيمكننا أن نعقل وجوده فى نفسه حال الغفلة عن صدوره عن غيره.
وأيضا: فانا نحكم على ذلك الوجود بأنه صدر عن غيره، والموضوع غير المحمول. فثبت بهذه الوجوه الثلاثة: أن وجوده فى نفسه غير صدوره عن غيره.
ثم انا فى المسألة المتقدمة بينا أنه اذا كان هو فى نفسه ممكن الوجود، فلا بد له من سبب، والآن ندعى: أنه متى كان صدوره عن غيره ممكنا، فلا بد له من سبب آخر، وان الممكن ما لم يكن صدوره عن السبب واجبا، فانه لا يوجد البتة. والدليل على صحة هذه الدعوى: أن صدوره عن غيره ان كان ممكنا وجب افتقاره الى سبب آخر لما بينا أن كل ممكن فلا بد له من سبب.
فان قيل: لم لا يجوز أن يقال: الشيء الذي استوى طرفاه بالنسبة اليه، فانه لا يرتجح أحد طرفيه على الآخر الا لمرجح، أما اذا وجد سببه فانه لأجل حضور ذلك السبب يترجح وجوده على عدمه، الا أنه لا ينتهى ذلك الرجحان الى الوجوب المانع من النقيض. ولأجل أنه لم ينته الى الوجوب نقول: انه ممكن، ولأجل أنه حصل أصل الرجحان نقول:
انه يستغنى عن سبب.
قلنا: انه متى حصل الرجحان وجب أن يحصل الوجوب، لأنه حال حصول الاستواء كان الرجحان محالا، فاذا صار أحد الطرفين راجحا صار
ج ٣، ص: ٩٦
الطرف الآخر مرجوحا. ولما كان الرجحان حال حصول الاستواء محالا، كان عند حصول المرجوحية أولى أن يكون محالا، وان كان المرجوح محالا كان الراجح واجبا، لأنه لا خروج عن النقيضين. ولنا فى هذا الموضوع وجوه دقيقة غامضة ذكرناها فى كتاب «الجبر والقدر «٣» » وعبارة الكتاب غنية عن الشرح.
ج ٣، ص: ٩٧
الفصل السابع فى الكلّى والجزئى
وفيه مسائل:
المسألة الأولى فى ان الكلى لا وجود له فى الأعيان
قال الشيخ: «الكلى لا وجود له من حيث انه واحد مشترك فيه فى الأعيان. والا لكانت الانسانية الواحدة بعينها مقارنة للأضداد.

والأضداد انما يمتنع اقترانها لا لأجل وحدة الاعتبار، بل لاجل وحدة الموضوع. فانه لو كانت الاضداد تجتمع لكان اعتبار الشيء مع أحدهما غير اعتباره مع الثاني، وكان يكون مع من حيث هو أسود لم يجتمع مع من حيث أنه أبيض، بل افترقا مع ذلك. فاجتماعهما مستحيل، لأنه ليس يجوز أن يكون الواحد موصوفا بهما لا لشيء آخر، وكيف يتصور حيوان بعينه هو ذو رجلين وغير ذى رجلين. ووحدتان هما وحدة واحدة فى العدد؟ فلا يكون واحد بالذات» التفسير: الانسان المشترك فيه بين أشخاص الناس لا يجوز أن يكون انسانا واحدا بالعدد موجودا فى الخارج. والدليل عليه: ان زيدا موصوف بالعلم وعمروا موصوف بالجهل. فلو كان المعنى المشترك فيه بين الانسان شخصا واحدا بالعدد موجودا فى الاعيان، لزم أن يكون الشخص الواحد موصوفا بالصفات المتضادة. وأنه محال.

ج ٣، ص: ٩٨

فان قيل: الانسان المشترك فيه وان كان شخصا واحدا فى الأعيان، يلزم أن يكون الشخص الواحد عالما وجاهلا. وهذا جمع بين النقيضين.

فان قيل: انه أمر واحد الا أنه متى أخذ ذلك الشخص مع أعراض مخصوصة ولواحق كان عبارة عن «عمرو» وأحد المجموعين مغاير للمجموع الثاني، فلم يلزم من قيام العلم بأحد المجموعين وقيام الجهل بالمجموع الثاني اجتماع الضدين.

والجواب: انه لا نزاع فى أن الذات الواحدة اذا أخذت مع صفة ثم انها بعينها تؤخذ مع صفة أخرى، فان أحد هذين المجموعين مغاير للمجموع الثاني. الا أنا نقول: ان هذا القدر من التغاير لا يمنع من كون الأضداد متنافية متغايرة. ألا ترى أن الذات الواحدة اذا قام بها البياض والسواد فان تلك الذات مأخوذة مع السواد مغايرة لكون الذات مأخوذة مع السواد مغايرة لكون الذات مأخوذة مع البياض. فلو كان هذا القدر من التغاير مانعا من حصول التنافى بين الأضداد، لوجب أن لا يحصل التنافى بين الأضداد أصلا. وحيث حصل علمنا بأن هذا القدر من التغاير لا يمنع من تنافى الأضداد، وأنه متى كان المحل واحدا كانت المنافاة بين الأضداد حاصلة. وعلى هذا التقدير فانه يندفع هذا السؤال.

ولنرجع الى تفسير الألفاظ:

أما قوله الكلى لا وجود له من حيث هو واحد مشترك فيه فى الأعيان فهذا هو الدعوى. وأما قوله: «والا لكانت الانسانية واحدة بعينها مقارنة للأضداد. فهذا هو الدليل الذي ذكرناه. وأما قوله: والأضداد انما يمتنع اقترانها لا لأجل وحدة الاعتبار بل لأجل وحدة الموضوع. فالمراد منه:

الجواب عن السؤال المذكور. فان السائل اذا قال: ان تلك الذات مأخوذة مع خواص وأعراض مغايرة لتلك الذات، مأخوذة مع خواص وأعراض أخرى. فهنا وان حصلت الوحدة بحسب الاعتبار. فلم لا يجوز أن يكفى هذا القدر من التغاير فى أن لا تتنافى الأضداد؟ وأجاب عنه بأن قال:

الأضداد انما يمتنع اقترانها، لا لأجل وحدة الاعتبار بل لاجل وحدة الذات والموضوع. ثم احتج على أن المانع من اقتران الاضداد ليس هو وحدة

ج ٣، ص: ٩٩

الاعتبار بأن قال: فانه لو كانت الأضداد تجتمع، لكان اعتبار الشيء مع أحدهما غير اعتباره مع الثاني. ومعناه: انا لو قدرنا اجتماع السواد والبياض، لكانت الذات المأخوذة مع السواد مغايرة لتلك الذات حال ما كانت مأخوذة مع البياض.

ثم انا نعلم بالضرورة أنه مع حصول التغاير من هذا الوجه، فان اجتماع الأضداد محال. فعلمنا: أن امتناع المقارنة انما كان لأجل أن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون موصوفا بالاضداد معا. فثبت: أن المانع من هذه المقارنة هو وحدة الذات لا وحدة الاعتبار.

ثم انه أزاد هذا الكلام تأكيدا. فقال: وكيف يتصور حيوان هو بعينه ذو رجلين وغير ذى رجلين ووحدتان هما وحدة بالعدد؟

ولما ذكر هذه الوجوه أتبعها بالنتيجة. فقال: فلا يكون واحدا بالذات.

أى فلا يكون الكلى المشترك فيه واحدا بالذات، شخصا معينا فى الأعيان.

المسألة الثانية فى بيان أن الشيء كيف يكون كليا مشتركا فيه فى الأذهان

قال الشيخ: «فالكلي انما هو أحد بحسب الحد، ووجود الحد فى النفس بأن يكون معنى معقول، واحد بالعدد من حيث هو فى النفس، له اضافات كثيرة الى أمور كثيرة من خارج، ليس هو أولى بأن يطابق بعضها دون بعض. ومعنى المطابقة: أن يكون لو كان هو بعينه

فى أى مادة كانت، لكان ذلك الجزء أو أى واحد منها سبق الى الذهن قبل الآخر أثر هذا الأثر فى النفس» التفسير: لما بين «الشيخ» أن الكلى لا يجوز أن يكون موجودا فى الأعيان، اشتغل ببيان أن الموجود فى الأذهان كيف يكون كليا؟
فان لقائل أن يقول: الصور الموجودة فى الأذهان عرض شخصى قائم بنفس معينة والشخص لا يكون كليا ولا مشتركا فيه. فالكلام ذكرتموه
ج ٣، ص: ١٠٠
فى الأعيان، عائد عليكم فى الأذهان. بل نقول: ان من الناس من قال:
القول باثبات الكلى باطل. ويدل عليه وجوه:
الحجة الأولى: ان هذا الكلى اما أن يكون موجودا أو معدوما.
والقسمان باطلان فبطل القول بالكلى. انما قلنا: انه يمتنع أن يكون موجودا لأن كل ما كان موجودا، فله تعين وتشخص. وكل ما كان كذلك فان يمتنع أن يكون كليا. لا يقال: لم قلتم: ان الموجود فى الأذهان له تعين وتشخص؟
لأنا نقول: قد ذكرنا أن الموجود فى الأذهان موجود فى الأعيان، لان الموجود فى الذهن صورة جزئية حالة فى نفس جزئية شخصية. فتكون من جملة الموجودات فى الأعيان، فلا يختلف ذلك الكلام الذي ذكرناه، سواء سميتموه بأنه موجود فى الاذهان أو فى الاعيان.
وانما قلنا بأنه يمتنع أن يكون معدوما. لأن المعدوم نفى محض وعدم صرف، فيمتنع كونه جزءا من أجزاء الماهية الموجودة، أو يكون صفة من صفاتها.
الحجة الثانية: أن الكلى اما أن يكون موجودا فى الأعيان، أو فى الاذهان. والقسمان باطلان. أما الأول فلما تقدم تقريره فى الفصل المتقدم وأما الثاني فلأن الموجود فى الأذهان صورة شخصية قائمة بنفس شخصية، والموجودات فى الأعيان قد كانت موجودة قبل حدوث هذه الصورة فى هذه النفس، وستبقى موجودة بعد زوال هذه الصورة عن هذه النفس. وما كان كذلك فانه يمتنع كونه مقوم لماهية هذه الأشخاص الموجودة فى الخارج. والعلم بذلك ضرورى.
الحجة الثالثة: لو كانت الانسانية كلية، لكان المتعين زائدا على الماهية. وذلك محال لأن التعين من حيث انه تعين يكون أيضا صفة ماهية كلية، فكان يجب افتقاره الى تعين آخر. ويلزم التسلسل.
وهنا وجوه كثيرة فى الاشكالات ذكرناها فى الكتاب المسمى «المطالب العالية» اذا عرفت هذا فنقول: ان «الشيخ» شرع فى هذا الموضع فى بيان أن الصورة الذهنية، كيف تكون كلية، وذكر فيه وجهين:
ج ٣، ص: ١٠١
الأول: ان المراد من كون تلك الصورة كلية كونها مطابقة لجميع الأشخاص. ومعنى هذه المطابقة: أن هذه الصورة لو كانت هى بعينها فى أى مادة كانت، لكانت ذلك الجزء.
ولقائل أن يقول: الاشكال عليه من وجهين:
(الاشكال) الأول: هذه الصورة الحالة فى هذه النفس الجزئية عرض معين حال فى نفس معينة. وحصول هذا العرض بعينه فى الخارج مقارنا للمواد الجزئية: محال، لأن الانتقال على الاعراض: محال. فثبت: أن كون الصورة النفسانية موجودة فى الخارج: محال فى العقول. فهذه الصورة المعينة يمتنع كونها كلية مشتركا فيها بين الاشخاص. واذا ثبت هذا عاد السؤال المذكور. وهو أن هذا الذي حكمتم بكونه كليا. ان كان موجودا فى الأعيان، فهو شخص معين فلا يكون كليا، وان كان موجودا فى الأذهان، فهو أيضا شخص معين من الأعراض. فلا يكون كليا. فأين الكلى؟
(الاشكال) الثاني: ان هذه الأشخاص كانت موجودة فى الأعيان، قبل حدوث هذه الصورة، وستبقى موجوده فى الأعيان بعد زوالها. وما كان كذلك كيف يمكن أن يقال: انه جزء من ماهية هذه الموجودات المعينة؟ لا يقال: انا لا نقول: ان تلك الصورة بعينها توجد فى الأعيان، بل نقول: ان تلك الصورة الشخصية اذا حذفنا عنها عوارضها أو مشخصاتها حتى بقيت الماهية من حيث هى هى، فتلك الماهية هى الكلية.
لأنا نقول: اذا قنعتم بهذا القدر فلم لا تقولون: ان الشخص الموجود فى الأعيان كلى، بمعنى أنه لو حذفت عنه أعراضه ومشخصاته، لكان الباقى كليا.

الوجه الثاني فى بيان كون تلك الصورة كلية: هو أن أى واحد من الأشخاص الموجودة فى الأعيان، لو سبق الى العقل وقبل الذهن منه معنى الانسانية، لكان الحاصل هو هذا الاثر الحاضر فى النفس.
ولقائل أن يقول: هذا الكلام انما يستقيم لو صح أن الحاصل فى النفس هو ماهية الانسان فقط. وهذا محال. لأن الحاصل فى النفس عرض شخصى، حال فى نفس شخصية. وذلك العرض له لواحق كثيرة.
ج ٣، ص: ١٠٢
فان أخذ هذا العرض من حيث هو هو، لم يكن مشتركا فيه بين الأشخاص الخارجية، وأن أخذ هذا العرض بشرط أن تحذف منه أعراضه ومشخصاته، فلم لا يعقل مثله فى الشخص الخارجى أن يقال: بأن الكلى هو الموجود الخارجى؟ فثبت: أن الذي قالوه مشكل.
المسألة الثالثة فى تمييز الماهية عن لواحقها
قال الشيخ: وهذه الطبيعة اذا أخذت فى الخارج وجدت كثيرة، فهذه الكثيرة اما أن تكون لكونها تلك الطبيعة أو لا لكونها تلك الطبيعة.
فان كان لأجل تلك الطبيعة، وجب أن يكون كل واحد غير نفسه، ولزم أن تحصل الكثرة فى كل شخص، اذا كان انما هو كثير، لأنه انسان.
فاذن الكثرة تعرض له بسبب. ولو كان فى كل واحد منها أنه تلك الطبيعة وأنه هو معنى واحد، ويلزم أحدهما الآخر، لما كانت تلك الطبيعة الا هو بعينه» التفسير: اعلم: أن معنى الانسانية حاصل فى الاشخاص الكثيرة.
ومعنى الانسانية حاصل أيضا فى هذا الشخص الواحد. فثبت أنه لو حصل مسمى الانسانية فى الكثرة منفكة عن الوحدة وفى الواحد منفكا عن الكثرة، علمنا أن معنى الانسانية مغاير لمعنى الوحدة والكثرة، وغير مستلزم من حيث انه هو الوحدة بعينها أو الكثرة بعينها بالانسانية من حيث انها انسانية. فاذا قيل: الانسانية من حيث هى هى واحدة أو كثيرة؟
قلنا: ان أردت بها أن مفهوم كونها انسانية هو نفس مفهوم الكثرة أو الوحدة.
فنقول: ذلك المفهوم مغاير لهذين المفهومين، فيكون ذلك المفهوم من حيث انه لا واحد ولا كثير. وان أردت به ذلك المفهوم (وهو) هل ينفك عن الوحدة أو الكثرة؟ فنقول: ذلك محال، بل لا بد وان يحصل معه اما الوحدة واما الكثرة، فيكون انضياف كل واحد من هذين المفهومين بعينه الى مسمى الانسانية بسبب منفصل.
***
ج ٣، ص: ١٠٣
قال الشيخ: «وهو المعنى فى الجنس اظهر لأنه ليس يمكن أن يحصل هذا المعنى الجنسى بالفعل، الا وقد صار نوعا. وانما صار نوعا لزيادة اقترنت به ليس لذاته، وتلك الزيادة شرط زائد وجودى أو عدمى» التفسير: لما بين أن الانسان من حيث انه انسان مفهومه مغاير للوحدة والكثرة والتعين والاشتراك، صار حاصل هذا الكلام أن تعين الشخص المعين أمر زائد على ماهيته، وأن ذلك الزائد انما انضاف الى تلك الماهية بسبب منفصل. فقال هنا: وهذا المعنى فى الجنس أظهر.
وذلك لأنا قلنا: الطبيعة النوعية أمر مشترك فيها بين الأشخاص المختلفة، فيلزم أن تكون تلك الطبيعة مغايرة لتعين كل شخص. فكذا هنا الطبيعة الجنسية أمر مشترك فيها بين الأنواع المختلفة، فيلزم أن تكون تلك الطبيعة مغايرة للأمر الذي به يمتاز كل نوع عن الآخر. وانما حكم بأن هذا المعنى فى الجنس أظهر، وذلك لأن القول بأن تعين كل متعين زائد على ماهيته، فيه سؤالات صعبة. وأما القول بأن الفصل الذي به يمتاز أحد النوعين عن الآخر، فلا بد وأن يكون زائدا على الطبيعة الجنسية التي تشاركت الأنواع فيها، أمر معلوم بالبديهة. وليس فيها شىء من تلك السؤالات الصعبة. ولهذا السبب قال: وهذا المعنى فى الجنس أظهر.
اذا عرفت هذا المعنى، فنقول: هنا بحثان:
البحث الأول: أن المعنى الذي به يمتاز أحد النوعين عن الآخر، يحتمل فى أول العقل أن يكون أمرا وجوديا، وأن يكون عدميا. الا أن البحث المستقصى دل على أنه يمتنع أن يكون عدميا. لأن الفصل جزء من ماهية النوع، والعدم لا يكون جزءا من ماهية الوجود.
البحث الثاني: هو أن طبيعة الجنس ان كانت لذاتها أو لشىء من لوازم ذاتها، تقتضى ذلك الفصل المعين، لزم أن لا تنفك تلك الطبيعة الجنسية عن ذلك الفصل المعين، وحينئذ لا يحصل ذلك الجنس الا فى ذلك الفصل، لا فى ذلك النوع. وذلك يقدح فى كونه جنسا. وان لم تكن تلك الطبيعة مقتضية لذلك الفصل المعين، لا لذاتها ولا لشىء من لوازم

ج ٣، ص: ١٠٤
ذاتها، فحينئذ تكون تلك الطبيعة غنية عن هذا الفصل، فيكون انضياف هذا الفصل اليه انضيافا لا على سبيل الوجوب، بل يكون جائز الزوال.
وذلك يقتضى جواز أن ينقلب ذات الحمار انسانا. وبالعكس. وانه فاسد.
والجواب عنه أن نقول: الفصول المقومة للأنواع المختلفة ماهيات مختلفة. والماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها فى لازم واحد. فالناطقية توجب الحيوانية، والصهالية توجب حيوانية أخرى. وعلى هذا التقدير فانه يمتنع انفكاك حيوانية الانسان عن الناطقية، وانفكاك حيوانية الفرس عن الصهالية.
المسألة الرابعة فى الاشارة الى شيء من أحكام الفصل
قال الشيخ: «ومن شرط هذه الزيادة أن لا تكون داخلة فى ماهية العلم الجنسى، والا لكان مشتركا فيها، بل يجب أن يكون زائدا عليه. نعم. قد يدخل فى تخصيص انيته. واعلم: أن الفصل لا يدخل فى ماهية طبيعة الجنس، ويدخل فى انية أحد الأنواع» التفسير: المراد من هذا الكلام ذكر بعض أحكام الفصل.
فالحكم الأول: أن الفصل لا يجوز أن يكون داخلا فى ماهية الجنس.
والدليل عليه: أن الجنس تمام ماهية الاشتراك بين الأنواع، والفصل تمام ما به المباينة بين تلك الأنواع. وتمام ما به المشاركة مغاير لتمام ما به المباينة، فيكون كل واحد منهما خارجا عن ماهية الآخر. وبعبارة أخرى:
كل ماهية يشترك فيها كثيرون، فكل واحد من أجزاء قوام تلك الماهية يكون مشتركا فيه بين تلك الكثرة. فلو كان الفصل جزءا من ماهية الجنس،
ج ٣، ص: ١٠٥
لزم من كون الجنس مشتركا فيه بين تلك الكثرة، فلو كان الفصل جزءا من ماهية الجنس، لزم من كون الجنس مشتركا فيه، بين تلك الأنواع، كون ذلك الفصل مشتركا فيها بينها. ولو كان كذلك لما كان الفصل فصلا.
هذا خلف.
الحكم الثاني: الفصل قد يدخل فى انية الجنس. وتقريره: انا بينا أن الفصل لا بد وأن يكون موجبا لحصول حصة النوع من ذلك الجنس.
ومعناه: أن «الناطق» لا بد وأن يكون علة للحيوانية التي هى خاصة الانسان. واذا كان كذلك كان سببا لوجود تلك الخاصة. وهذا هو المراد من قوله: الفصل قد يدخل فى انية الجنس.
الحكم الثالث: ان الفصل له نسبة الى طبيعة الجنس المطلقة، وليست الا التقسيم. فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان والى غيره، وأما نسبته الى الجنس المخصوصة وهى الخاصة المعينة. فقد يكون الفصل سببا لوجود تلك الخاصة، ولكنه يكون خارجا عن ماهية تلك الخاصة وأما نسبته الى النوع فهو أنه جزء من أجزاء ماهيته، لأن الانسان لا معنى له الا مجموع الحيوانية المخصوصة مع الناطقية، فيكون الناطق جزءا لا محالة من ماهية هذا المجموع. وأيضا: فهو سبب لوجود النوع لأن الفصل جار مجرى الصورة. والصورة هى الجزء الذي يلزم من وجودها وجود تلك الماهية المركبة من تلك المادة وتلك الصورة.
واذا عرفت هذا فقوله: ان الفصل لا يدخل فى ماهية طبيعة الجنس هو حق، لأنا قد دللنا على أنه خارج عن ماهية الجنس، سواء كان ذلك الجنس هو الجنس المطلق، أو الخاصة المعينة. وقوله: ويدخل فى انية أحد الأنواع. فالمراد ما ذكرنا. لأن الفصل سبب لوجود النوع المعين. وانما قال: أحد الانواع. لأن الفصل المعين لا يقوم الا النوع الواحد.
ج ٣، ص: ١٠٧
الفصل الثامن فى الإلهيات
وفيه مسائل:
المسألة الأولى فى اثبات واجب الوجود
والدليل عليه: ان هذا العالم الجسمانى ممكن بحسب مجموعه وبحسب كل واحد من أجزائه. وكل ممكن لا بد له من مؤثر. وكل جسم فله مؤثر. ثم ذلك المؤثر ان كان ممكنا، كان الكلام فيه كما فى الأول.

ويلزم الدور. وهو باطل. أو التسلسل. وهو أيضا باطل بالدليل الذي ذكرناه فى بيان أن كل عدد له ترتيب فى الطبع، ودخول ما لا نهاية له فيه محال. فالانتهاء الى واجب الوجود هو المطلوب. وهذا هو تركيب أصل الدليل.

***

قال الشيخ: «قد صح أن كل جسم ينقسم بالمقدار أو بالقوى أو بالمعنى، فوجوده غير واجب» التفسير: كل جسم فهو مركب. ولا شيء من واجب الوجود بمركب، فلا شيء من الجسم بواجب الوجود. أما أن كل جسم مركب فبيانه من وجوه:

ج ٣، ص: ١٠٨

أحدها: أنه مركب بحسب المقدار. فانا بينا فى مسألة الجوهر الفرد: أن كل جسم فهو قابل للقسمة الى غير النهاية. وعلى هذا، لا متجزأ الا وهو منقسم مركب.

وثانيها: انا بينا فى مسألة الهيولى والصورة: ان كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة.

وثالثها: ان كل جسم ففيه قوى توجب الوضع الخاص والشكل الخاص، فكل جسم ففيه تركيب قوى.

ولقائل أن يقول: هذا الوجه ليس بقوى. لأن التركيب الحاصل بسبب كثرة القوى لا يوجب وقوع التركيب فى ذات الجسم، بل فى الصفات الحاصلة فيه القائمة بماهيته. فلم قلتم: ان التركيب الواقع فى الصفات الخارجة عن الماهية يوجب كون تلك الذات فى نفسها ممكنة الوجود؟ وكيف لا نقول: ذلك واجب الوجود لذاته علم الفيض لجميع الماهيات النوعية؟ ولا معنى للعلم عندهم الا حصول صورة المعلوم فى ذات العالم، فيلزم القول بحصول الصور الكثيرة فى ذات واجب الوجود.

وذلك يبطل هذا الكلام.

***

قال الشيخ: «ان كل ما فى الوجود للغير، فوجوده غير واجب بذاته» التفسير: لما بين فى الفصل الأول: أن الجسم ممكن لذاته. كان لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون الجسم ممكن لذاته، لكن واجب الوجود بسبب وجود جزئه. وهى وهو «١» المادة والصورة؟ و «الشيخ» أبطل هذا بأن قال: قد دللنا على أن المادة لا تخلو عن الصورة. وظاهر أن الصورة لا تخلو عن المادة. فكان كل واحد منهما متعلق الوجود

ج ٣، ص: ١٠٩

بالآخر، فلو كان كل واحد منهما واجبا لذاته، لزم القول بوجود شيئين كل واحد منهما واجب لذاته، ويكون كل واحد منهما مكافئا فى وجود الآخر. أى يكون كل واحد منهما متعلق بالآخر لكنا بينا فى باب خواص الواجب والممكن: أن ذلك محال. ولقائل أن يقول: هذا الدليل انما يتم لو ثبت بالدليل أن المادة لا يجوز أن تكون علة للصورة، وان الصورة لا يجوز أن تكون علة للمادة. لأن بتقدير أن تكون إحداهما علة للأخرى، لم يتم هذا الكلام.

واعلم: أنه فى سائر كتبه ذكر وجوها فى هذا الباب، الا أن القول بتركيب الجسم عن الهيولى والصورة، لما كان باطلا بهذه التفاصيل، كان هذا الفصل عبثا.

***

قال الشيخ: «فكل جسم وكل مادة جسم وكل صورة جسم، فوجوده غير واجب بذاته، فهو ممكن بذاته» التفسير: لما بين فى الفصل الأول أن كل جسم فهو ممكن لذاته، وبين فى الفصل الثاني أن كل ما كان مادة للجسم، وكل ما كان صورة له فهو ممكن، لا جرم صرح بالنتيجة. فثبت بمجموع هذه الكلمات: أن العالم الجسمانى ممكن لذاته بحسب مجموعه، وبحسب جملة أجزائه مجموعة.

***

قال الشيخ: «فيجب بغيره» التفسير: هذه هى المقدمة الثانية من مقدمات الدليل المذكور على اثبات واجب الوجود. وذلك لأنا قد دللنا فى باب خواص الواجب والممكن: أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر الا لمرجح. ولما ثبت:

أن العالم ممكن، وثبت: أن كل ممكن فله مؤثر، ينتج: أن هذا العالم الجسمانى له موجد ومؤثر.

***

ج ٣، ص: ١١٠

قال الشيخ: «وينتهى كما قلنا الى مبدأ أول ليس بجسم ولا فى جسم» التفسير: هنا مطلوبان:

(المطلوب الأول) : انتهاء العلل والمعلولات الى مبدأ واجب لذاته.
وهو مبنى على بطلان التسلسل والدور. وقد تقدم تقريره.
و (المطلوب) الثاني: أن ذلك المبدأ يجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا. وهو أيضا ظاهر، لأنا حكمنا على كل جسم وجسمانى بأنه ممكن لذاته. ثم قلنا: وكل ممكن لذاته فلا بد له من مؤثر، وذلك المؤثر يجب أن يكون مغايرا للأثر، والمغاير لكل الأجسام والجسمانيات، وجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا. وهو المطلوب.
المسألة الثانية فى توحيد واجب الوجود
قال الشيخ: «ولا يجوز أن يكون معنى واجب الوجود مقولا على كثيرين، فانها اما أن تصير أغيارا بالفصول، أو بغير الفصول. فان صارت أغيارا بالفصول أو لا تكون، فان صارت واجبة الوجود بالفصول.
فالفصول داخلة فى ماهية المعنى الجنسى. وقد بينا استحالة هذا، وان لم تكن داخلة فى تلك الماهية، فيكون وجوب الوجود وجوب وجود بنفسه، من غير هذه الفصول» التفسير: لو كان واجب الوجود مقولا على كثيرين لكان اما أن يكون مقولا عليها قول الجنس على أنواعه، أو قول النوع على أشخاصه.
وبيان هذا الحصر: أن الأشياء التي يكون واجب الوجود مقولا عليها.
اما أن يخالف بعضها بعضا بالماهية والحقيقة، أو ليس كذلك، بل لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد. فالأول هو قول الجنس على أنواعه، والثاني هو قول النوع على أشخاصه.
ج ٣، ص: ١١١
ولقائل أن يقول: هذا الكلام ضعيف. لأن شرط كون المعنى المشترك فيه جنسا لما تحته أو نوعا لما تحته: أن يكون أمرا ثابتا، ولا يكون عبارة عن مجرد السبب. فلم قلتم: ان وجوب الوجود معنى ثبوتى؟ ولم لا يجوز أن يكون معنى سلبيا؟
والذي يدل على صحة قولنا وجوه:
الأول: ان وجوب الوجود لو كان مفهوما ثبوتيا لكان اما أن يكون تمام الماهية، أو جزء الماهية، أو خارجا عنها. والكل باطل. فوجب أن لا يكون مفهوما ثبوتيا. وانما قلنا: انه لا يجوز أن يكون نفس الماهية.
وذلك لأنا نعقل معنى كونه واجب الوجود لذاته، ولا نعقل حقيقته المخصوصة. وذلك يدل على التغاير. وأيضا: فوجوب الوجود كيفية للنسبة الحاصلة بين الوجود وبين الماهية الحاصلة للوجود. والدليل عليه: اتفاق المناطقة «٢» على أن الوجوب والامتناع والامكان جهات- أى هى كيفيات لارتباط المحمول بالموضوع- واذا كان الأمر كذلك امتنع أن يقال: الوجوب نفس الذات. وأما أنه يمتنع أن يكون جزءا من أجزاء الذات، فلأن على هذا التقدير يكون واجب الوجوب لذاته، مركبا. وذلك محال. وأما أنه يمتنع أن يكون خارجا عن الماهية، فان الخارج عن الماهية واللاحق لها، يكون ممكنا لذاته واجبا بوجوب غيره. فقبل هذا الوجوب وجوب آخر. هذا خلف.
الثاني: ان الوجوب محمول على العدم. بدليل: أنه انما يصدق قولنا ممتنع أن يكون. فانه يصدق فيه: واجب أن لا يكون. فيكون الوجوب محمولا على اللاكون. والمحمول على العدم عدم.
الثالث: لو كان الوجوب أمرا موجودا، لكان ذلك الوجوب مساويا لسائر الموجودات فى الموجودية، ومخالفا لها فى الماهية. فيكون وجوده زائدا على ماهيته، فاتصاف ماهيته بوجوده يكون بالوجوب، فيلزم أن يكون للوجوب وجوب آخر، الى غير النهاية. وأنه محال.
ج ٣، ص: ١١٢
الرابع: لو كان الوجوب أمرا ثبوتيا، لكان قدرا مشتركا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير «٣» وامتياز الوجوب بالذات عن الوجوب بالغير، ان كان بقيد ثبوتى كان الوجوب بالذات مركبا. وكل مركب ممكن، فالوجوب بالذات ممكن بالذات. هذا خلف.
وان كان بقيد عدمى لزم أن يكون العدم جزءا من الموجود. وهو محال.
فثبت بهذه الوجوه: أن المفهوم من قولنا واجب الوجوب، يمتنع أن يكون أمرا ثبوتيا، بل هو مفهوم سلبى. وعلى هذا التقدير يكون قوله:
على ما تحته على سبيل قول الجنس على الأنواع وعلى سبيل قول النوع على الأشخاص: محالا.
ولنا فى هذه المواضع اشكالات كثيرة، ذكرناها فى سائر الكتب.

ولا سيما فى كتاب «الأربعين فى أصول الدين» ولنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب:
أما قوله: ولو كان واجب الوجود مقولا على كثيرين، لكان تلك الأشياء اما أن تصير أغيارا بالفصول أو بغير الفصول. فالمراد: أن امتياز كل واحد من تلك الأشياء عن الآخر اما أن يكون بالفصل أو لا بالفصل.
وهذا التقسيم صحيح، الا أن فى آخر الكلام يظهر أن مراده من قول القائل، انه يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بالفصل: هو أن يكون واجب مقولا على تلك الأشياء الواجبة، قولا بالنوع على ما تحته من الأشخاص.
وعلى هذا التقدير فالتقسيم غير صحيح، لاحتمال أن يكون كل واحد من تلك الأشياء الواجبة لذواتها يكون فردا فى ماهيته، ويكون امتيازه عن الآخر بتمام الماهية، ويكون اشتراكها فى الوجوب اشتراكا فى مفهوم سلبي. والدليل على صحة ما ذكرناه: أنه لو كان امتياز كل شيء عن غيره بفضل لزم التسلسل، بل لا بد وأن ينتهى الى أمور يكون امتيازها عن غيرها بماهيتها وحقائقها. ومما يدل على صحة ما ذكرناه أيضا: أنه
ج ٣، ص: ١١٣
لا شك فى وجود ماهيات بسيطة. وكل بسيطين يفرضان، فلا بد وأن يشتركا فى سلب ما عداهما عنهما. ثم ان ذينك البسيطين يكونان بعد اشتراكهما فى ذلك السلب، فانه يتميز كل واحد منهما عن الثاني. وذلك الامتياز لا يكون بالفصل، والا لزم كون البسيط مركبا. وهذا خلف. أما قوله:
فان صارت أغيارا بالفصول. لم يخل، اما أن تكون حقيقة وجوب الوجود، تكون واجبة الوجود بذاتها من غير تلك الفصول أو لا تكون.
فان صارت واجبة الوجود بالفصول داخلة فى ماهية المعنى الجنسى- وقد بينا استحالة هذا- فاعلم: أنى أظن أن هذا الكلام ليس من كلام «الشيخ» وذلك لأنه بين فى أكثر كتبه: أنه لا يلزم من كون الفصل مقوما لطبيعة الجنس المخصوصة كونه داخلا فى ماهية ذلك الجنس، بل يكون مقوما لها بمعنى أنه يكون سببا لوجودها. وعلى هذا التقدير فالكلام المذكور هنا باطل، بل الغالب على الظن أنه قال: فان صارت واجبة الوجود بالفصول، فيكون وجوب واجب الوجود لذاته متعلقا بغيره، فيكون الواجب بذاته واجبا بغيره. وذلك محال. وهذا الكلام هو الذي ذكره فى ابطال هذا القسم فى سائر كتبه.
وأما قوله: وان لم تكن داخلة فى تلك الماهية، فيكون وجوب الوجود، وجوب الوجود لنفسه، من غير هذه الفصول. فهو أيضا ضعيف. لأنه لا يلزم من كون الفصل خارجا عن ماهية الجنس، أن يكون مقوما للخاصة المخصوصة.
ثم انه ذكر بعد ذلك كلاما آخر. فقال: ولو لم تكن فصولا، لم يخل أما أن يكون وجوب الوجود حاصلا أو لا يكون. فان كان حاصلا وكثيرا فكثرتها بهذه الفصول، ليس بهذه الفصول. هذا خلف. وان كانت واحدة ثم انقسمت بهذه الفصول، فتكون هذه الفصول عوارض تعرض لها، فيكون هذه الفصول عوارض تعرض لها، فيكون انقسامها بالعوارض لا بالفصول، وكان بالفصول. هذا خلف.
وأقول: انه يشبه أن لا يكون هذا الكلام كلام «الشيخ» فانه شديد الخبط وعظيم الاضطراب.
ج ٣، ص: ١١٤
ولعل السبب فى وقوع أمثال هذه الكلمات فى الكتب: أن كثيرا من الناس يطالعون هذه الكتب ولا يفهمون الكلام فهما صحيحا مطابقا، بل يتخيلون أشياء فاسدة، ويظنون أنها هى الوجوه الصحيحة، فيثبتون تلك الكلمات المشوشة على حواشى الكتاب. ثم ان الناسخ الجاهل يظن بها أنها من أصل الكتاب، فيدخلها فى الكتاب، فلهذا السبب تتشوش هذه الكتب. فانى قد رأيت فى تصانيفى كثيرا من الناس كتبوا على حواشيها زوائد فاسدة، ثم ان قوما ظنوا أنها من أصل الكتاب فأدخلوها فى المتن، ثم ربما جاء بعضهم بتلك النتيجة، فأراها مملوءة من الحشو والزوائد الفاسدة. ومثل هذا لا يبعد أيضا فى كتب «الشيخ» وبالجملة: فليرجع الى تفسير هذا الفصل الى غيرى.
وأما قوله: وأما ان كانت غيريتها بالعوارض لا بالفصول، فقد قلنا: أن كل واحد مما هذا سببه، فهو هو بعينه لعلة. فكل واجب الوجوب بذاته فهو هو بعلة. وقد قلنا: لا شيء من واجب الوجود بذاته، وجوده بعلة.
واعلم: أن المراد منه: أن كون واجب الوجود. ان اقتضى تلك الهوية المعينة فكل واجب الوجود، ليس الا ذلك المعين. وان لم يقتضى تلك الهوية المعينة. فحينئذ لم يصر ذلك المعين الا بسبب منفصل. فواجب الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره. وهو محال.

واعلم: أنه ذكر فى أول الدليل: أن واجب الوجود لو كان مقولا على كثيرين لكانت مغايريته بتلك الأشياء: اما بالفصول أو لا بالفصول. ثم أبطل كلا القسمين. وحينئذ ثبت له: أن واجب الوجود غير مقول على كثيرين. ولهذا السبب ختم هذا الكلام بقوله: فواجب الوجود غير مقول على كثيرين. ثم قال: وكونه واجب الوجود يقتضى لذاته أن يكون هذا.
وعلى هذا التقدير فلا واجب الا هذا.
ج ٣، ص: ١١٥
المسألة الثالثة فى أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته
اعلم: أن المراد من قولنا: واجب الوجود بذاته: واجب الوجود من جميع جهاته. معناه: أنه ممتنع التغير فى صفة من صفاته. والدليل فى هذه المسألة: أن يقال: كل صفة تفرض. فاما أن تكون ذات واجب الوجود كافيا فى ثبوت تلك الصفة أو لا فى ثبوتها ولا فى عدمها. فان كان الحق هو الأول والثاني، لزم من دوام ثبوت تلك الصفة سلبها دوام «٤» الذات الواجبة. وان كان الحق (هو) الثالث فهو باطل. لأن الذات الواجبة موقوفة التحقق على ثبوت تلك الصفة أو عدمها. وثبوت تلك الصفة أو عدمها، موقوف على حصول السبب الموجب لتلك الصفة أو حصول السبب المقتضى لذلك العدم. والموقوف على الموقوف على الشيء، موقوف على (ذلك) الشيء. فيلزم أن يكون وجود واجب الوجود موقوفا على الغير، ممكن لذاته، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته، ممكن الوجود لذاته.
هذا خلف. وهذا البرهان المشهور على أن واجب الوجود بذاته، واجب الوجود من جميع جهاته.
واذا عرفت هذا فنقول: حاصل الحرف فى هذا الدليل: أن القول بجواز التغير على صفة من صفات واجب الوجود متعلقا بغيره، ولما بين فى ذلك التوجيه «٥» أنه يمتنع أن تكون ذات واجب الوجود متعلقا بالغير بوجه من الوجوه، لا جرم رتب عليه قوله: فاذن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته. لأن قوله: فاذن انما يحسن فى ترتيب النتيجة على المنتج. فأما فى ترتيب كلام آخر أجنبى عنه، وفذلك غير جائز.
ج ٣، ص: ١١٦
المسألة الرابعة فى شرح الصفات السلبية لواجب الوجود
قال الشيخ: «لأنه لا ينقسم بوجه من الوجوه، ولا جزء له، ولا جنس له، فلا فصل له» التفسير: الجنس كمال الجزء المشترك، والفصل كمال الجزء المميز. وكل واحد منهما لا جزء له، فيمتنع أن يكون له جنس وفصل.
ثم هنا دقيقة: وهى أن قوله: واذ لا جنس له، فلا فصل له، مشعر بأن عدم الجنس علة لعدم الفصل. والأمر كما قال. وذلك لأن الشيء ان لم يشارك غيره فى أمر داخل فى الماهية، كان امتيازه عن ذلك الغير، بتمام تلك الماهية لا بالفصل. وأما اذا كان مشاركا لغيره فى أمر داخل فى الماهية، ثم امتاز عنه، وجب أن يكون امتيازه عن غيره بجزء آخر. فيعلم أن الحاجة الى وجود الفصل معللة بوجود الجنس.
***
قال الشيخ: «ولأن ماهيته انيته أعنى الوجود، لا ماهية بعرض لها الوجود، فلا جنس له، اذ لا مقول عليه وعلى غيره فى جواب ما هو؟» التفسير: لقائل أن يقول: لا شك أن واجب الوجود يصدق عليه أنه موجود لا فى موضوع ثم انكم ذكرتم: أن الموجود فى موضوع هو الجوهر، وذكرتم أن الجوهر جنس، فيلزمكم أن يكون واجب الوجود داخلا تحت الجنس. وأجاب عنه: بأنا قد ذكرنا: أن الجوهر هو ماهية اذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع، وانما يصدق على الشيء الذي تكون ماهيته غير انيته. وقد ثبت أن واجب الوجود ماهيته عين ماهيته.
فزال هذا السؤال.
ج ٣، ص: ١١٧
ولقائل أن يقول: الكلام على هذا الحد قد تقدم. والذي نقوله الآن:
انه لا يجوز أن تكون حقيقة واجب الوجود عين وجوده. ويدل عليه وجوه:
الأول: انا بينا: أن مفهوم الوجود مفهوم واحد، والمفهوم من حيث انه مع قطع النظر عن كل ما سواه اما أن يقتضى أن يكون عارضا لماهية، أو يقتضى أن يكون غير عارض لماهية شيء من الماهيات، أو لا يقتضى واحد من هذين القسمين. فان كان الأول وجب

أن يكون كل وجود عارضا لماهية موجود واجب الوجود، ويكون صفة حقيقية، وان كان (غير عارض لماهية شيء من الماهيات) وجب أن لا يكون كل شيء من الموجودات عارضا لشيء من الماهيات. فاما أن لا تكون هذه الماهيات الممكنة موجودة، أو ان كانت موجودة لكن يكون وجودها نفس حقيقتها. وحينئذ لا يكون مفهوم الوجود مفهوما واحدا. هذا خلف. وان كان الثالث فحينئذ يصير وجود واجب الوجود مجردا عن الماهية أو لسبب منفصل. فيكون واجب الوجود لذاته، واجب الوجود بغيره. هذا خلف.

الثاني: أن واجب الوجود معلوم. وحقيقته غير معلومة. فوجوده غير حقيقته.

الثالث: ان كونه مبدأ لغيره اما أن يكون، لأنه وجود، أو لا لأنه وجود، أو لأنه وجود مع سلب. والأول باطل والا لكان كل وجود كذلك.

والثاني باطل والا لكان السبب جزءا من علة الثبوت. هذا خلف.

الرابع: أنهم قالوا: أفراد الطبيعة الواحدة يجب أن يكون حكمها واحدا، ثم بنوا على هذه المقدمة ابطال القول بكون الخلاء بعدا مجردا.

فقالوا: طبيعة البعد واحدة. وان كانت مجردة فلتكن كذلك فى الكل.

فالجسم بعد مجرد. هذا خلف. وان كانت مادية فلتكن كذلك، فالخلأ يمتنع أن يكون بعدا مجردا. وأيضا: قالوا: لما ثبت فى الأجسام التي تقبل الفصل أن جسميتها محتاجة الى المادة، وجب فى كل جسمية أن تكون محتاجة الى المادة. واذا عرفت هذا فنقول: أما الوجود من حيث انه وجود حقيقته واحدة. فان افتقرت الى الماهية فليكن كذلك فى الكل، وان استغنت عن الماهية، فلتكن كذلك فى الكل.

ج ٣، ص: ١١٨

المسألة الخامسة فى بيان أنه لا حد له

قال الشيخ: «اذ لا جنس له، ولا فصل له. فلا حد له» التفسير: انما يلزم من عدم الجنس والفصل، عدم الحد. لو ثبت أن الحد لا يحصل الا عند تركيب الجنس والفصل. لكن «الشيخ» بين فى «الحكمة المشرقية» : أن الحد قد يحصل لا بالتركيب من الجنس والفصل. مثل قولنا: العدالة خلق متخلق من اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة. والعشرة حقيقة مركبة من الوحدات المخصوصة. فثبت: أن الحد قد يتركب لا عن الجنس والفصل. واذا كان كذلك، فلا يلزم من عدم الجنس والفصل عدم الحد، بل الواجب أن يقال: الحد تعريف الماهية بذكر أجزائها (١) . وذلك انما يعقل فى الشيء الذي له جزء. وواجب الوجود فرد، فيمتنع أن يكون له حد.

المسألة السادسة فى بيان أنه لا ضد له

قال الشيخ: «واذ لا موضوع له فلا ضد له» التفسير: الضدان هما الذاتان المتعاقبان على موضوع واحد، ويستحيل اجتماعهما فيه، وبينهما غاية الخلاف. واذا ثبت هذا فنقول:

الشيء لا يكون له ضد، الا اذا كان له موضوع. وكل ما كان فى موضوع كان محتاجا الى الموضوع، فيمتنع أن يكون له ضد. وهذا الكلام صحيح لو ثبت أن كل ما حل فى محل، فانه محتاج الى ذلك المحل. والخلاف فى ذلك مع المحلولية.

وأيضا: فقد يقال: الضد- ويراد به المنازع المساوى فى القوة- وذلك فى حق واجب الوجود محال. لأن الوجوب لذاته، واحد.

وما سواه ممكن. والواجب لذاته أقوى من الممكن لذاته.

ج ٣، ص: ١١٩

المسألة السابعة فى بيان أنه لا ند له

قال الشيخ: «ولا ند له» التفسير: الطبيعة النوعية اذا كانت مقولة على اشخاص كثيرة، فكل واحد منها يكون ندا للآخر. وهذا انما يعقل اذا حصل فى الوجود مثله، وواجب الوجود ليس كذلك.

المسألة الثامنة فى بيان أن واجب الوجود لذاته لا يتغير

قال الشيخ: «واذ هو واجب الوجود من جميع جهاته فلا تغير له» التفسير: أما البرهان على امتناع التغير عليه، فقد سبق تقريره.

ولكن هنا بحث لفظى. وهو: ظاهر اللفظ يدل على أنه جعل كونه واجب الوجود من جميع جهاته علة فى اثبات امتناع التغير عليه. وهذا انما يصح لو كان المفهوم من قولنا: انه واجب الوجود من جميع جهاته أمرا مغايرا لقولنا: انه يمتنع التغير عليه. فأما اذا كان المفهوم من ذلك غير المفهوم من هذا. فكيف يمكن جعل ذلك علة؟

المسألة التاسعة فى انه عالم

قال الشيخ: «وهو أنه عالم، لا لأنه مجتمع الماهيات، بل لأنه مبدؤها. وعنه يفيض وجودها. وهو معقول وجود الذات. وليس أنه معقول الذات: غير أن ذاته مجردة عن المواد ولواحقها، التي لأجلها يكون الموجود حسيا لا عقليا»

ج ٣، ص: ١٢٠

التفسير: ظاهر هذا الكلام يدل على أنه لا معنى لكونه سبحانه عالما بالأشياء الا أنه مبدأ لوجودها. فأما أن يكون موصوفا بكونه عالما بها فلا. قوله: «لا أنه مجتمع الماهيات» اشارة الى ما يجرى مجرى الاستدلال على ذلك. وتقريره أن يقال: العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم فى ذات العالم، فلو كان هو سبحانه عالما بالماهيات، لاجتمعت ماهيات الأشياء فى ذاته. وذلك محال لوجهين:

الأول: ان الماهيات غير متناهية. بدليل: أن أحد أنواع الماهيات، الأعداد، ولا نهاية لها. فلو كان تعالى عالما بالكل، لحصلت فى ذاته لا نهاية لها. وذلك محال.

والثاني: ان واجب الوجود لذاته واحد، فتلك الصورة تكون ممكنة لذواتها. فيكون المؤثر لها هو ذات واجب الوجود، والقابل لها أيضا هو تلك الذات، فيلزم كون الذات الواحدة قابلة وفاعلة معا. وهو محال.

واعلم: أن هذا تصريح بأن الله تعالى لا يعلم شيئا. وهو خطأ عظيم، ومقالة منكرة. فان هذا المذهب وان كان منقولا عن قدماء الأوائل، الا أن الذي اتفق عليه المحققون منهم: أنه تعالى عالم بذاته، وعالم بجميع الكليات. وكأن هذا القول الذي ذكره هنا رجوع الى تلك المقالة المنكرة.

وأما قوله يلزم وقوع الكثرة فى ذاته. فقد أجاب «الشيخ» عن هذا السؤال فى كتاب «الاشارات» بأن قال: هذه الكثرة غير واقعة فى الذات، بل فى توابع الذات ولوازمها. وذلك لا يقدح فى وحدة الذات.

ونحن قررنا هذا الكلام فى شرحنا لكتاب «الاشارات» بأن قلنا: الوحدة أبعد الأشياء عن الكثرة، ثم انها نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة.

وهذا الى ما لا نهاية له، و (لما) لم يكن حصول الكثرة فى هذه الأمور الخارجة قادحا فى وحدة المعروض، فكذا هنا. وأما قوله: يلزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا. وهو محال. فنقول: لا نسلم أنه محال.

ج ٣، ص: ١٢١

وكلامهم هنا فى بيان امتناع ثبوت هذا، مبنى على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد. وذلك قد أبطلناه فى سائر كتبنا. وأما قوله: وليس أنه معقول وجود الذات غير أن ذاته مجردة عن المواد ولواحقها. واعلم: أن هذا كم كثير الدوران فى كتب الفلاسفة، وهو عجيب. فان معنى قولنا: انه مجرد عن المواد: هو أن ذاته قائم بنفسها غنية عن محل تحل فيه. وأن عاقلا لا يقول: ان المفهوم من كون الشيء عالما بالأشياء أنه غنى عن المحل.

أترى أن الهيولى لما كانت غنية عن المحل كانت عالمة بجميع الأشياء؟ أترى أن الحجر والشجر والسرقين، لما كان كل واحد منهم جوهرا قائما بنفسه، كان عالما بالأشياء؟ فثبت: أن هذا الكلام مختل من كل الوجوه.

المسألة العاشرة فى أنه سبحانه قادر

قال الشيخ: «وهو قادر الذات لهذا بعينه، لأنه مبدأ عالم بوجود.

الكل عنه ويصور حقيقة الشيء، اذا لم يحتج فى وجود تلك الحقيقة الى شيء غير نفس التصور، يكون العلم نفسه قدرة. وهناك فلا كثرة بل انما توجد الأشياء عنه من جهة واحدة، فاذا كان كذلك فكونه عالما بنظام الكل الحس المختار، هو كونه تعالى قادرا بلا اثنينية ولا غيرية» التفسير: لا شك أن القدرة هى الصفة المؤثرة فى حصول الأثر.

واذا عرفت هذا فزعم «الشيخ» أن المؤثر فيها لو كان أمرا آخر، لوقعت وذلك الكثرة محال.

ولقائل أن يقول: بتقدير أن يكون المؤثر فى دخول الممكنات فى الوجود صفة أخرى غير العلم، لزم وقوع الكثرة فى الصفات لا فى الذات.

وقد دللنا على أن ذلك ليس محال.

ج ٣، ص: ١٢٢

ولنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب:

أما قوله: وهو قادر الذات لهذا بعينه. فمعناه: أنه قادر الذات لأجل انه عالم الذات. فانه لو ثبت أن المؤثر فى وجوب الممكنات، علم الله- تعالى- بها كان علمه- تعالى- عين قدرته عليها. وأما قوله: لأنه مبدأ عالم بدخول الكل عنه وتصور حقيقة الشيء اذا لم يحتج فى وجود تلك الحقيقة الى شيء غير نفس التصور يكون العلم فى نفسه قدرة.

فاعلم أن هذا الكلام فى هذا الموضع: البحث فيه من وجهين:

الأول: أن هذا يجرى مجرى الاستدلال على أن قدرة الله تعالى هى عين علمه. وذلك لأنه لا يحتاج فى دخول الممكنات فى الوجود، الى أزيد من كونه سبحانه عالما بها، فوجب أن تكون قدرته عليها، عين علمه بها.

ولقائل أن يقول: انكم ادعيتم أن قدرته تعالى على الأشياء، عين طمه بالأشياء، ودللتم على ذلك بأن دخول الأشياء فى الوجود، يكفى فيه علمه تعالى بها. وهذا اعادة للدعوى. فأين الدليل؟ فان اثبات الشيء بنفسه باطل.

الوجه «٦» الثاني: ان قوله: انه مبدأ عالم بوجود الكل عنه: تصريح بأنه كونه تعالى عالما بتلك الأشياء، هو عين كونه مبدأ لها. وقد ذكرنا قبل هذا بسطرين: أن كونه تعالى عالما بالأشياء هو عين كونه مبدأ لها.

ولا أدرى كيف اتفق لهذا الرجل فى هذا الكتاب الصغير الجمع بين المتناقضات؟

المسألة الحادية عشر فى بيان أن صفاته تعالى محصورة فى أمرين: السلوب والاضافات

واعلم: أن لفظ القرآن مشعر به. قال سبحانه: «تَبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَالْإِكْرامِ» «٧» فالجلال اشارة الى السلوب، والاكرام اشارة

ج ٣، ص: ١٢٣

الى الاضافات. وانما قدم السلب على الاضافة، لأنه يكفى فى ذلك المسلوب ذاته من حيث هو هو. وأما الاضافات فلا بد فى تحققها من غيره، ولأن الاضافة لا توجد الا عند وجود المضافين، فما يكفى فيه ذات الشيء وحده، مقدم بالمرتبة على ما لا بد فى حصوله مع ذات الشيء من ذات غيره. ولهذا السبب قدم ذكر الجلال على ذكر الاكرام.

ولنرجع الى تفسير «٨» الكتاب.

***

قال الشيخ: «وهذه الصفات له لأجل اعتبار ذاته مأخوذا مع اضافة، وأما ذاته فلا تتكثر- كما علمت- بالأحوال والصفات.

ولا يمتنع أن يكون له كثرة اضافات وكثرة سلوب» التفسير: واجب الوجود لا بد وأن يكون موصوفا بالاضافات، لأنه مبدأ لغيره. وكونه مبدأ لغيره إضافة بينه وبين غيره. ولقائل أن يقول:

الاضافة عند الحكماء موجودة فى الأعيان، فكونه مبدأ لغيره اضافة بينه وبين غيره. وكونه متقدما على غيره وكونه باقيا بعد فناء غيره، اضافات فيلزم القول بحدوث هذه الأعراض فى ذاته- سبحانه- وذلك يقدح فى قولكم: انه يمتنع التغير على صفاته. ثم نقول: وأيضا: كونه موصوفا بالسلوب. وذلك لأن حقيقة (فانه) يجب سلب كل ما عداها عنها.

فثبت: أنه سبحانه موصوف بالاضافات والسلوب. وأما أنه موصوف بسائر الصفات، فقد زعموا: أنهم أقاموا الدلالة على نفيها. واذا ظهرت هذه المقدمات، فحينئذ ثبت: أن صفاته- سبحانه- محصورة فى الاضافات والسلوب.

ج ٣، ص: ١٢٤

المسألة الثانية عشر فى القانون الكلى فى أسمائه سبحانه

قال الشيخ: «وان نجعل له بحسب كل اضافة اسم محصل، وبحسب كل سلب اسم محصل» التفسير: اعلم أن الاسم الذي يطلق على الشيء. اما أن يكون المفهوم منه ذات ذلك الشيء، أو جزءا من أجزاء ذلك الشيء، أو صفة عن تلك الذات لاحقة بها.

أما القسم الأول. فقد قيل: انه ممتنع الثبوت فى حق واجب الوجود، لأن حقيقته المخصوصة غير معلومة للخلق. وما لا يكون معلوما لا يمكن وضع الاسم له. ولقائل أن يقول: انا نعلم من أنفسنا: أنا لا نعلم تلك الحقيقة المخصوصة البتة. فكيف نعرف ذلك؟ فلعله سبحانه شرف بعض عبيده بذلك، أو نقول: هب أن أحدا من الخلق لا يعلمها، لكن لم يقم الدليل على أنه يمتنع حصول العلم بها،

وبتقدير أن يكون ذلك ممكنا، لم يمتنع حصوله، لأن كل ما كان ممكنا، فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال. وبتقدير وقوع هذا الممكن، لا يبعد أن يكون له اسم مخصوص، ويكون ذلك الاسم هو الاسم الأعظم وأما القسم الثاني. وهو الاسم الدال على جزء من أجزاء الماهية، فهذا فى حق واجب الوجود محال، ولأنه ثبت أنه سبحانه منزه عن جميع جهات التركيب. وأما القسم الثالث.
وهو الاسم الدال على الصفة. فتلك اما أن تكون صفة حقيقة مع اضافة، أو صفة حقيقية مع سلب، أو صفة حقيقية مع اضافة وسلب.
ولما كان مذهب الفلاسفة: أنه يمتنع كونه تعالى موصوفا بهذا النوع من الصفة، كانت كل هذه الأقسام ممتنعة الثبوت فى حقه- سبحانه- على قولهم. فبقى أن يكون الاسم الدال عليه اما أن يكون على اضافة، أو على تركيب منهما. فلهذا قال: وان يحصل له بحسب كل اضافة اسم
ج ٣، ص: ١٢٥
محصل، وبحسب كل سلب اسم محصل. وترك ذكر الاسم الثالث وهو ما يتركب من الاضافة والسلب تعويلا على فهم المتعلم. ومثال الاسم الدال على ما يتركبه من السلب والاضافة: قولنا: انه سبحانه أول.
فان معناه أنه سابق على ما سواه، وأن غيره غير سابق عليه البتة.
المسألة الثالثة عشر فى تفصيل القول فى كل واحد من أسمائه
اعلم: أنه ذكر من صفاته سبحانه فى هذا الموضوع خمسة انواع:
فالأول: كونه تعالى قادرا.
***
قال الشيخ: «اذا قيل له: قادر. فهو (أن) تلك الذات مأخوذة باضافة صحة وجود الكل عنه. الصحة التي بالامكان العام، لا بالامكان الخاص. وكل ما يكون عنه، يكون بلزومه عنه. لأن واجب الوجود بذاته، واجب الوجود من جميع جهاته» التفسير: اعلم: أن كونه قادرا معناه كونه مصدر الأشياء مؤثرا فيها. وظاهر أن هذه المصدرية والمؤثرية مفهوم أيضا فى أنه أدرج هنا مسألة عظيمة. وهى: أنه زعم أنه يمكن وجود الكل عنه، لكن بالامكان العام لا بالامكان الخاص. والمراد منه: أن المؤثر فى الشيء اما أن يؤثر فيه مع وجوب أنه يؤثر، واما أن يؤثر فيه لا مع وجوب أن يؤثر، بل مع جواز أن يؤثر. والقسم الأول هو الموجب بالذات. والقسم الثاني هو الفاعل المختار. أما الموجب بالذات، فكالنار الموجبة للتسخين، والماء الموجب للتبريد. وأما الفاعل بالاختيار فمثل كون الواحد منا فاعلا لأفعاله الاختيارية.
واذا عرفت هذا فجمهور أرباب الملل. والأديان اتفقوا على أنه سبحانه فاعل مختار. والفلاسفة اتفقوا على أنه سبحانه موجب بالذات. وهم
ج ٣، ص: ١٢٦
وان كانوا لا يصرفون بهذا اللفظ، إلا أن حقيقة مذهبهم ذلك. و «الشيخ» صرح به فى هذا الموضع. فانه قال: صحة وجود الأشياء عنه ليس بالامكان الخاص، بل بالامكان العام. وذلك لأن الامكان الخاص: هو أنه يؤثر مع جواز أن لا يؤثر. فصرح هنا بأن ذلك باطل. وأما الامكان العام فانه يندرج تحته الواجب. واذا عرفت هذا فاعلم: أنه احتج على قوله بأنه سبحانه واجب الوجود من جميع جهاته، فوجب أن يكون تأثيره فيما يؤثر على سبيل الوجوب، لا على سبيل الوجوب، لا على سبيل الامكان الخاص. واعلم:
أن هذا الكلام هو الذي يقولونه فى اثبات أنه سبحانه موجب بالذات، وفى أن العالم قديم.
أما حكاية كلامهم فى تقرير المقام الأول: فهى أن قالوا: كل ما لا بد منه فى كونه تعالى مؤثرا فى وجود العالم. اما أن يقال: انه كان حاصلا أو لم يكن حاصلا. فان قلنا: انه كان حاصلا كان الفعل واجب الوقوع.
اذ لو لم يكن واجب الوقوع، لكان اما ممتنع الوقوع أو جائز الوقوع.
وباطل أن يكون ممتنع الوقوع. والا لما أثر فيه. وباطل أن يكون جائز الوقوع، لأن الجائز لا بد له من مرجح. وعند حصول كل تلك المرجحات لا بد من أمر آخر، حتى يصير مؤثرا فى حصول الأثر، فيكون هذا الأمر:

أحد الأمور القى لا بد منها فى حصول المؤثرية. فيلزم أن يقال: ان بعد حصول كل ما لا بد منه فى حصول الأثر، لا بد من شىء، وذلك متناقض.

فثبت: أن عند حصول كل ما لا بد منه- اما لأنه لم يحصل شيء، أو لأنه حصل البعض دون البعض، فعلى التقديرين- يكون صدقه ممتنعا.

اذ لو كان مع فرض فقدان ذلك القيد الزائد كان الأثر جائز الوقوع «٩» فحينئذ لا يكون وجود ذلك الأثر موقوفا على ذلك القيد. وذلك يقدح فى قولنا: ان ذلك القيد أحد الأمور المعتبرة فى تلك المؤثرية. فثبت: أن عند حصول كل ما لا بد منه فى المؤثرية، يكون الأثر واجب الوقوع، وعند فقدان كل تلك الأمور، أو عند فقدان واحد فيها يكون ذلك الأثر ممتنع

ج ٣، ص: ١٢٧

الوقوع. فثبت: أن القول بأن المؤثر على سبيل الامكان الخاص باطل:

وأن الحق أنه يؤثر على سبيل الامكان العام- أى على سبيل الوجوب- وأما حكاية كلامهم فى تقرير المقام الثاني- وهو قدم العالم- فهو أنهم قالوا: كل ما لا بد منه فى كونه تعالى موجودا كان حاصلا فى الأزل. ومتى كان كذلك، وجب أن يقال: انه كان موجدا فى الأزل. أما بيان الصغرى: فهو أن تلك الأمور لو لم تكن أزلية لكانت حادثة، ويعود الكلام فى الأمور المعتبرة فى احداث تلك الامور. ويلزم التسلسل. وأما بيان الكبرى: وهو أنه لما كانت كل تلك الأمور أزلية، وجب أن يكون موجدا فى الأزل. فهو ما بينا، (من) أن تلك الأمور المعتبرة (فى) الوجدية، متى كانت حاصلة «١٠» كان القول بوجود الموجدية لازما.

فهذا هو العمدة الكبرى للفلاسفة.

واعلم: أن القول بكونه سبحانه موجبا بالذات باطل. ويدل عليه وجوه:

الأول: ان حركات الأفلاك لها بداية. ومتى كان الامر كذلك، كان محركها فاعلا بالاختيار. بيان الصغرى: أن الحركة عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة أخرى، فتكون مسبوقة بالغير، والأزل ينافى المسبوقية بالغير، فيكون الجمع بينهما محالا. فثبت: أن الحركات لها أول وأما بيان الكبرى- وهى أن الحركات لما حصل لها أول وجب أن يكون محركها فاعلا مختارا- (فهو أنه) «١١» لو كان موجبا بالذات. فذلك الموجب كان (يكون) موجدا قبل ابتداء حصول تلك الحركات، فكان يلزم حصول تلك الحركة قبل حصولها. وذلك محال. وهذا برهان شريف.

الثاني: أن الأجسام متساوية فى الجسمية ومتباينة بالصفات- أعنى بالأشكال والاحياز والكيفيات- فلو كان إله العالم موجبا بالذات،

ج ٣، ص: ١٢٨

لكانت نسبته الى جميع الأجسام على السوية، وكان اختصاص بعض الأجسام بصفة، واختصاص جسم آخر بضد تلك الصفة: رجحانا لأحد طرفى الممكن على الآخر لا لمرجح. وهذا محال.

لا يقال: اختلاف هذه الأجسام فى هذه الصفات معلل باختلافها فى القوى والطبائع. لأنا نقول: المذكور فى اختلاف الصفات عائد فى اختلاف القوى والطبائع، فيلزم تعليلها بقوى وطبائع أخرى. ويلزم التسلسل.

الثالث: هو أن تشريح بدن الانسان دال على أن خالق هذا البدن فى غاية الرحمة والاحسان والحكمة. وأنه تعالى فاعل مختار. وانه لو كان موجبا، لكانت نسبة تأثيره الى المادة التي منها يتولد القلب كنسبة تأثيره الى المادة التي منها يتولد سائر الأعضاء، وحينئذ يجب أن لا يحصل هذه الحكمة المختلفة والمنافع المتباينة. واذا ثبت أنه سبحانه فاعل مختار، وجب أن يكون عالما بالأشياء. لأن الفاعل المختار هو الذي يقصد الى ايجاد الأشياء، والقاصد الى ايجاد الأشياء لا بد وأن يكون متصورا للماهيات، يستحيل منه القصد الى ايجادها. واذا حضر عنده تصور الماهيات، وجب أن يحضر عنده التصديق بها تصديقا. لأن تلك الماهيات اما أن تكون من حيث هى هى واجبة الانتساب الى الأخرى بالثبوت أو الانتفاء والجواز. فان كانت واجبة الانتساب الى الأخرى بالثبوت. فتلك الماهية لما هى هى، موجبة لذلك الانتساب بواسطة «١٢» أو بلا واسطة.

وعلى التقديرين فالعالم بتلك الماهية عالم بما يوجبه ذلك الانتساب والعالم بالموجب عالم بالأثر، فالعلم بتلك الماهية يوجب العلم بذلك التصديق ايجابا كان أو سلبا. وأما ان كان انتساب بعض تلك الماهية الى غيرها بالجواز. كان ذلك الجواز أيضا من لوازم تلك الماهيات، وحينئذ يعود الكلام المذكور من أن العالم بتلك الماهية عالم بذلك الجواز. فثبت: أنه سبحانه فاعل مختار و (اذا) ثبت أن الفاعل المختار

عالم بالتصورات، وثبت: أن العالم بالتصورات عالم بالتصديقات. سبحانه عالم بالكل.
ج ٣، ص: ١٢٩
وهذه المباحث شريفة جاذبة للعقول الى معرفة جلال المبدأ الأول.
ولقد كتبت الى بعض أكابر الملوك كتابا، فقلت: الاحتياط (هو) «١٣» الاعتراف بالفاعل المختار، وتسليم التكليف. وذلك لأن هذا العالم ان لم يكن له مؤثر أو ان كان له مؤثر، الا أن ذلك المؤثر موجب، أو أن ذلك فاعلا مختارا لكنه لم يكلف عباده بشيء أصلا، فالنجاة حاصلة للكل.
أما لو كان للعالم مؤثر قادر مكلف، فمن أنكر ذلك، فقد استوجب العقاب العظيم.
فثبت: أن هذا المذهب أقرب الى الاحتياط، فكان أولى بالقبول.
ولنكتف بهذا القدر من الكلام فى هذه المسألة، فانها أعظم المسائل الالهية. وقد استقصينا للكلام فيها فى سائر كتبنا.
***
قال الشيخ: «واذا قيل له: واحد، نعنى به: موجود لا نظير له، أو موجود لا جزء له. فهذه القسمة تقع عليه من حيث اعتبار السلب»
التفسير: هذا هو الكلام فى تفسير كونه سبحانه واحدا. وله معنيان:
أحدهما: أنه واحد بمعنى أنه ليس فى الوجود موجودا آخر يساويه فى كونه واجب الوجود.
والثاني: أنه واحد بمعنى أنه فى ذاته غير مركب من الأجزاء والأبعاض.
ج ٣، ص: ١٣٠
فالنقطة والوحدة لا يصدق (على كل منهما) «١٤» انه واحد بالمعنى الأول، ويصدق بالمعنى الثاني. ولا شك أن كلا المفهومين سلب محض.
***
قال الشيخ: «واذا قيل له: حق عنى به: أن وجوده لا يزول، وان وجوده هو على ما يعتقد فيه» التفسير: هذا هو الكلام فى تفسير كونه سبحانه حقا.
واعلم: أن الحق هو الموجود، والباطل هو المعدوم. وكما١»
كان أولى الموجودات بالوجود هو واجب الوجود، لا جرم كان أحق الموجودات بكونه حقا هو هو. وكما أنه فى ذاته أحق الأشياء بهذا الاسم، فكذلك اعتقاد وجوده والاخبار عن وجوده، أحق «١٦» الاعتقادات، وأحق الألفاظ بالحقية والصدقية.
***
قال الشيخ: «واذا قيل له حي، عنى: أنه موجود لا يفسد. وهو مع ذلك دال على الاضافة لأن معناه العالم الفاعل» التفسير: الحى: هو المدرك الفعال. فكونه دراكا اشارة الى العلم، وكونه فعالا اشارة الى القدرة. ولما ثبت فى كونه عالما قادرا: انه محض الاضافة، وجب أن يكون الحى كذلك. وأيضا: فقد يطلق لفظ الحى ويراد به كونه باقيا على حالته الأولى. كما يقال للشجرة التي بقيت على الصفة التي لأجلها كانت مثمرة: انها حية. وأما اذا بطلت عنها تلك الصفة. فقد يقال: انه مائت. ومنه قولهم لعبارة الأراضي:
ج ٣، ص: ١٣١
احياء الموات. وبهذا التقدير ترجع الحياة الى عدم الفساد. وهو سبحانه أحق الأشياء بهذا المعنى. فكان الحى فى الحقيقة ليس الا هو. فلهذا قال سبحانه: «الحى لا إله الا هو» «١٧»
***
قال الشيخ: «اذا قيل خير محض. فتعنى به: أنه كامل الوجود بريء عن النقص. فان شر كل شيء نقصه الخاص به. ويقال له: خير، لأنه يؤتى كل خير ورتبة، وانه ينفع بالذات والوصال، ويضر بالعرض والانفصال. وأعنى «١٨» بالوصال: وصول تأثيره، وأعنى بالانفصال: احتباس تأثيره» التفسير: اعلم: أن كون الشيء خيرا. اما أن يكون راجعا الى ذات الشيء، أو الى أفعاله. وكذلك كونه شرا. اما أن يكون راجعا الى ذاته أو الى أفعاله. أما الخيرية العائدة الى ذات الشيء، فلا معنى لها الا أن كل كمال وجلال يمكن حصوله له، فهو حاصل بالفعل. والشر ما يقابله. ولا شك أنه واجب الوجود فى ذاته. وجميع صفاته وجميع أفعاله، فلا يمكن حصوله بالامكان العام، الا وهو حصول له حصولا يمتنع زواله أزلا وأبدا، اذ كان خيرا محضا بهذا الاعتبار. وأما الخيرية العائدة الى الأفعال

والآثار. فمعناها: اللذة والسرور وما يكون وسيلة اليهما أو الى أحدهما.
وعند هذا اضطربت العقول والألباب بسبب ما يشاهدون فى هذا العالم من كثرة الألم.
وجواب الحكماء عنه: أن اللذة والمنفعة أكثر من الألم والمضرة، وانما حصل هذا القدر والمرجوح من الألم لانه لا يمكن تحصيل تلك المنافع الراجحة، الا مع هذه المضار المرجوحة. قالوا: وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل
ج ٣، ص: ١٣٢
شر كثير: قضية حملية. موضوعها: قولنا: ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل، ومحمولها: قولنا: شر كثير. فان عنيتم بالشر الكثير الذي جعلتموه محمولا، هو أنه ترك الخير الكثير، فيصير محمول القضية غير موضوعها. وهذا الكلام لا فائدة فيه. وان عنيتم بالشر الكثير:
الألم الكثير، فيصير معنى هذا الكلام: ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل:
الم كثير. ومعلوم أنه باطل. لانه اذا لم توجد هذه الأشياء، لم يحصل ألم ولا لذة ولا شر ولا سعادة. واعلم: أن هذا الكلام فى هذا الباب أيضا طويل. ولنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب:
أما قوله: واذا قيل خير محض. فنعنى به: كامل الوجود بريء عن المضرة والنقص. فان شر كل شيء نقيصه الخاص به. واعلم: أن المراد منه تفسير الخيرية العائد الى ذات الشيء وصفاته.
وأما قوله: ويقال له خير لأنه يؤتى كل شيء خير وريته. فالمراد منه تفسير الخيرية العائدة الى الأفعال. وأما قوله: وأنه ينفع بالذات والوصال، ويضر بالعرض والانفصال. فهو اشارة الى ما ذكرنا من (أن) المقصود بالذات هو تحصيل الخيرات والمنافع أن عالية الراجحة.
وأما هذه الآلام والشرور، فهى انما صارت مقصودة لأنها مغلوبة مرجوحة ومع ذلك فهى من لوازم تلك الخيرات الغالبة. وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل، شر كثير. فلا جرم صارت هذه الشرور مرادة بالعرض والتبع.
وأما قوله: وأعنى بالوصال وصول تأثيره، وأعنى بالانفصال احتباس تأثيره. فالمراد منه: أن التأثير الأول المطلوب بالذات هو الخير، وأما ما يكون من اللوازم البعيدة لتلك التأثيرات التي تصير مانعة من وصول آثار تلك التأثيرات الأولى المطلوبة بالذات، فتلك هى السرور، وهى داخلة فى القضاء الالهى بالعرض والتبع- كما قررناه-
ج ٣، ص: ١٣٣
الفصل التاسع فى تقرير المعاد
وفيه مسائل:
المسألة الأولى فى البحث عن ماهية اللذة وحقيقتها
قال الشيخ: «واذا كان كل مدرك يلتذ به المدرك، فهذا هو اللذة» التفسير: اثبات اللذات الروحانية مشروط بالبحث عن حقيقة اللذة والألم. فلهذا السبب شرع «الشيخ» فى بيان ذلك. واعلم: أن كل شيء يكمل شيئا آخر، فادراك المتكمل لذلك المكمل، لا ينفك عن الالتذاذ.
واذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون الادراك عن ذلك الالتذاذ.
ولما قرر «الشيخ» ذلك قال: هذا هو اللذة.
ولقائل أن يقول: حاصل هذا الكلام أنه متى حصل ادراك المكمل فقد حصلت اللذة، ومتى كان الأمر كذلك، وجب أن يكون هذا الادراك عين هذا الالتذاذ. لكن السؤال قائم فى صغرى هذا القياس وفى كبراه. أما الصغرى. فلا نسلم أن ادراك المكمل لا ينفك عن اللذة. فان المريض قد يعاف الطعام اللذيذ ويشتهى الضار. ولا يقال: ان هذه الحالة انما حصلت لقيام الخلط العائق عن حصول هذه اللذة.
لأنا نقول: المانع قد يمنع المقتضى من حصول أثره، أما لا يمتنع الشيء
ج ٣، ص: ١٣٤
عند حصول نفسه عن حصول نفسه، فهنا لو قلتم: ان هذا الادراك يوجب اللذة، لصح منكم أن تقولوا: ان هذا الخلط يمنع عن تأثير هذا الادراك فى حصول اللذة. أما أنكم تقولون: ان حصول هذا الادراك عين هذه اللذة، ثم ان هذا الادراك حاصل فى هذا الوقت واللذة غير حاصلة، فالقول بأن قيام الخلط المخصوص عاق عن حصول هذه اللذة غير معقول- على هذا القول- فان قالوا: نحن لا نقول

أن هذا الادراك عين هذه اللذة، بل نقول:
انه يوجب اللذة. فنقول: ان قلتم هذا فقد سقط دليلكم. فانا نقول:
الموجب قد يتوقف تأثيره فى أثره على شرط، فلم لا يجوز أن يكون اقتضاء الادراك بحصول هذه الحالة المسماة باللذة، يتوقف على قيام البدن، وعند فناء البدن لا تحصل هذه الحالة؟ وأما الكبرى- وهى قوله: لما كان كلما حصل هذا الادراك فقد حصلت هذه اللذة علمنا أن هذا الادراك عين هذه اللذة- فنقول: هذا أيضا باطل. لأنه لا يلزم من حصول الملازمة اليقينية نفيا واثباتا، حصول الوحدة. ألا ترى أن النوع فصله الخاص به، وخاصة الخاصة به: تلازمه نفيا واثباتا، مع حصول التغاير؟ واما أنتم فما بينتم هذه الملازمة الا فى بعض الصور، فاذا كانت الملازمة اليقينية فى الكل لا توجب الوحدة، فالملازمة المظنونة فى البعض كيف توجب الوحدة؟
***
قال الشيخ: «وهو فى ادراك الملائم» التفسير: المراد ذكر بعد اللذة. وهو ادراك الملائم.
ولقائل أن يقول: هذا التعريف مردود من وجوه:
الأول: انه لا يجب فى كل تصور أن يكون مكتسبا من تصور آخر يتقدمه. والا لزم اما التسلسل واما الدور. وهما باطلان، بل يجب الانتهاء الى تصورات غنية عن التعريف. وأولى الأشياء بذلك: الأمور
ج ٣، ص: ١٣٥
التي ندركها بحواسنا ونجدها من أنفسنا وجدانا بديهيا. ولا شك أن اللذة والألم من هذا الباب. فكان الاشتغال بتعريف ماهيتها عبثا.
الثاني: أن تعريف الشيء بما هو أخفى منه منهى عنه فى المنطق.
والعلم بكون الألم (ألما) وكون اللذة لذة، أمر حاصل للكل فى بديهة العقل والحس. فأما أن الملائم ما هو؟ وأن الادراك هل هو عين هذه الحالة المسماة باللذة؟ فأمر مشكوك للكل، فيكون هذا التعريف من باب الأظهر بالأخفى. وانه باطل.
الثالث: ان كان المراد من الملائم ما يقوى حياتنا وصحتنا، بشرط أن يتصل بنا، ويصير جزءا من أبداننا. فهذا معقول. فانا نلتذ بأكل الطعام، لأنه يتصل بأبداننا. ويقوى «١» مادة الحياة والصحة. الا أن على هذا التقدير لا يمكن أن يقال: ان معرفة الله تعالى لذة أو موجبة للذة، لأنه متعال عن أن يتصل بشيء بذاته، وان كان المراد منه: كل ما له تأثير فى قوة الحياة والصحة، سواء كان مباينا أو ملاقيا. فهذا باطل طردا وعكسا. أما الطرد. فلأن الأجرام الفلكية والكوكبية هى الأسباب الاصلية لحصول الحياة والصحة، فوجب أن يكون الالتذاذ.
بادراكها أقوى من الالتذاذ بأكل الطعام اللذيذ والوقاع اللذيذ. أما العكس. فما ذكرنا (من) أن المريض قد يلتذ بما يضيره. وأما أن كان المراد من الملائم مفهوما ثالثا، فلا بد من بيانه.
***
قال الشيخ: «والملائم هو الفاصل بالقياس الى الشيء. كالحلو عند الذوق، والنور عند البصر، والغلبة عند الغضب، والرجاء عند الوهم، والذكر عند الحفظ» التفسير: أراد أن يفسر الملائم فأبدل هذا اللفظ بلفظة أخرى. وهى الفاصل. وقد نهوا فى المنطق فى باب التعريفات الحقيقية عن الاقتصار على ابدال لفظ بلفظ. ثم ذكر المثال لهذا المعنى من قوى خمس.
ج ٣، ص: ١٣٦
والحاصل فى هذا الكتاب: أنا اذا أدركنا هذه الأمور حصلت لنا لذة فاما أن نقنع «٢» بأن هذه اللذة غير ذلك الادراك. وذلك الادراك موجب لها وهذا الادراك شرط لايجاب الموجب لها (وأما العكس) وكل ذلك مجهول غير معلوم.
المسألة الثانية فى اثبات السعادة الروحانية
قال الشيخ: «وهذه كلها ناقصة الادراك. والنفس الناطقة فاصلة الادراك ومدركات هذه نواقص الوجود. فادراك النفس الناطقة للحق الأول الذي هو المكمل لكل وجود، بل المبتدئ: هو الذي هو الخير المحض» التفسير: بين أن الفاضل عند القوة الذائقة هو الحلو. فلا جرم كان ادراك الحلاوة لذة. والفاضل عند البصر هو النور، فلا جرم (كان) ابصار النور لذة. وكذا القول فى سائر القوى التي ذكرها. فحصل منه: أن ادراك الملائم الحاصل لذة، وعند هذا قال: وجب أن تكون معرفة الله تعالى من أعظم اللذات.
ثم قال: وهذه القوى الحسية ناقصة فى ادراكها، ناقصة فى مدركاتها.
ج ٣، ص: ١٣٧

والنفس الناطقة [١] اذا عرفت الحق سبحانه فهى كاملة فى ادراكها كاملة فى مدركها، فوجب أن يكون هذا الادراك أكمل لذة.
وأما بيان أن هذه القوى الحسية ناقصة فى ادراكها، فمن ثلاثة وجوه:
الأول: ان القوى الحساسة انما تدرك المماسة. والمماسة لا تكون ملاقاه بالأثر. وأما النفس الناطقة فانها لا تدرك بآلة جسمانية. فصارت القوة الادراكية كأنها غاصت فى ماهية المدرك بالكلية. وكذلك فان القوة الباصرة لا تدرك الا ظاهر المحسوس. وأما القوة العقلية فانها تغوص فى الباطن، فتعرف الأجناس على اختلاف مراتبها، والفصول على اختلاف مراتبها، وتميز حقيقة كل واحد عن الآخر.

---

[١] هذا بحث موجز عن النفس ويعبر عنها بالروح، ويعبر عنها بالانسان. وأضعه هاهنا لفائدة اصلاح الدين ونبدأ الكلام فنقول:
جمهور المسلمين متفقون على أن النفس شيء. هو غير الجسد وروحه. ثم نقول:
ما حقيقة النفس؟ هل هى جزء من أجزاء البدن، أو عرض من أعراضه، أو جسم مساكن له، مودع فيه، أو جوهر مجرد؟ وهل هى الروح أو غيرها؟ وهل الأمارة واللوامة والمطمئنة نفس واحدة، لها هذه الصفات، أم هى ثلاث أنفس؟
يقول ابن قيم الجوزية فى كتابه «الروح» ويقول فخر الدين الرازى رضى الله عنه فى كتابه «الأرواح العالية والسافلة» ١- ان «النظام» من المعتزلة. يقول: هى جسم. وهى النفس، وزعم: أن الروح حي بنفسه، وأنكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير الحى القوى. ٢- وقال آخرون: الروح عرض ٣- وقال جعفر بن حرب: لا ندرى الروح جوهر أو عرض ٤- وقال الجبائى: ان الروح جسم وأنها غير الحياة، والحياة عرض ٥- وقال قائلون: ليس الروح شيئا أكثر من اعتدال الطبائع الأربع. وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ٦- وقال قائلون: ان الروح معنى خامس غير الطبائع الأربعة ٧- وقال قائلون: الروح الدم الصافى الخالص من الكدر والعفونات ٨- وقال قائلون: الحياة هى الحرارة الغريزية. ٩- وقال «الأصم» : النفس هى هذا البدن بعينه. لا غير.
١٠- وقال «أرسطاطاليس» : ان النفس معنى مرتفع عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلى، غير دائرة. وأنها جوهر بسيط مثبت فى العالم كله من الحيوان، على جهة الاعمال له والتدبير، وأنه لا تجوز عليه صفة قلة ولا كثرة. وهى على ما وصفت من انبساطها فى هذا العالم غير منقسمة الذات والبنية، وأنها فى كل حيوان (فى) العالم بمعنى واحد لا غير» ١١- وقال آخرون: النفس معنى موجود ذات حدود
ج ٣، ص: ١٣٨

وأركان وطول وعرض وعمق وأنها غير مفارقة فى هذا العالم لغيرها، مما يجرى عليه حكم الطول والعرض والعمق، وكل واحد منهما يجمعهما صفة الحد والنهاية ١٢- أن النفس موصوفة بما وصفها هؤلاء الذين قدمنا ذكرهم من معنى الحدود والنهايات الا أنها غير مفارقة لغيرها، مما لا يجوز أن يكون موصوفا بصفة الحيوان. ١٣- وحكى الحريرى عن جعفر بن مبشر: أن النفس جوهر ليس هو هذا الجسم، وليس بجسم، لكنه معنى باين الجوهر والجسم ١٤- وقال آخرون: النفس معنى غير الروح، والروح غير الحياة، والحياة عنده عرض. وهو «أبو الهذيل» وزعم: أنه قد يجوز أن يكون الانسان فى حال نومه، مسلوب النفس والروح، دون الحياة.
١٥- وقال جعفر بن حرب: النفس عرض من الأعراض، يوجد فى هذا الجسم، وهو أحد الآلات التي يستعين بها الانسان على الفعل، كالصحة والسلامة، وما أشبههما، وأنها غير موصوفة بشيء من صفات الجوهر والأجسام ١٦- وقالت طائفة: النفس هى النسيم الداخل والخارج بالتنفس. قالوا: والروح عرض، وهو الحياة فقط، وهو غير النفس- وهذا قول القاضى أبو بكر بن الباقلانى، ومن اتبعه من الاشعرية- ونقل «ابن حزم» عن «ابن الباقلانى» أنه قال: «كان محمد رسول الله، وليس هو الآن رسول الله» وغرضه من قوله «كان محمد رسول الله» هو أن محمدا صلّى الله عليه وسلّم بشر كسائر البشر غير أنه مكرم ومعظم بالنبوة والرسالة. ولأن البشر اذا ماتوا، تموت معهم أرواحهم- لأنها أعراض تفنى ولا تبقى زمانين- ومحمد صلّى الله عليه وسلّم اذا كان بشرا وقد مات، فان روحه تكون قد ماتت. وليس هو فى قبره بحى يرزق، حتى يقال: انه من بعد موته- لحياته فى قبره- رسول الله. فهو كان رسول الله من قبل موته.
أما الآن ولا روح له موجودة. فليس هو برسول الله. لأنه لا يكلم الناس من فمه. ونرد على «ابن الباقلانى» بالرسالة على سبيل المجاز.

أى أن القرآن الذي يتلى الآن- ولسوف تستمر تلاوته- هو كلام محمد- عن وحى الله- وهو رسالته. وطالما يتلى، فكأن صاحبه- الذي بلغه للناس- حي. فهو رسول الله بمعنى أن رسالته باقية وقرآنه ينوب عنه فى مخاطبته للبشر. أما أن روحه باقية أو غير باقية. فانه يقل لابن الباقلانى: اذا نفيت عن الوجود رأسا روح محمد صلّى الله عليه وسلّم من بعد موته.
ج ٣، ص: ١٣٩

وهى الآن لا ترفرف على قبره فى «المدينة المنورة» ولا تبصر زائر القبر، ولا ترد سلام المسلم على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم- على مذهبك فى الروح- فلماذا أقررت التصوف، وأبحت زيارة الأولياء؟ والتصوف لا تثبت له قدم الا بالاعتقاد بحياة روح الولى الميت وأنها ترى الزور وتمشى فى مصالحهم.

ولا تزل قدم التصوف الا بالاعتقاد فى أن أرواح الأموات تعدم حال الموت، ولا توجد الا فى يوم القيامة. لماذا أقررت التصوف وأبحث زيارة الموتى وصرحت بتقديس سرهم- أعنى أهل المذهب- مع أن الروح عرض والعرض يفنى ولا يبقى؟

ونعود الى كلام ابن القيم وعنه نحكى ونقول:

١٧- وقالت طائفة: ليست النفس جسما ولا عرضا. وليست النفس فى مكان، ولا لها طول ولا عرض ولا عمق ولا لون ولا بعض، ولا هى فى العالم ولا خارجه ولا مجانبه ولا مباينة- وهذا قول المشائين، وهو الذي حكاه «الأشعرى» عن «أرسطاطاليس» وزعموا أن تعلقها بالبدن، لا بالحلول فيه، ولا بالمجاورة ولا بالمساكنة، ولا بالالتصاق ولا بالمقابلة. وانما هو بالتدبير له فقط. واختار هذا المذهب «البوشنجى» و «محمد بن النعمان» - الملقب بالمفيد- و «معمر بن عباد» و «الغزالى» وهو قول «ابن سينا» وأتباعه ١٨- وقال أبو محمد بن حزم: وذهب سائر أهل الإسلام والملل المقرة بالمعاد الى أن النفس جسم طويل عريض عميق، ذات مكان، جثة متحيزة مصرفة للجسد. قال: وبهذا نقول.

قال: والنفس والروح اسمان مترادفان لمعنى واحد، ومعناهما واحد.

هذا ما ذكره «ابن قيم الجوزية» فى كتابه «الروح» وذكر أن «معمر بن عباد» هو «الغزالى» والصحيح: أنه معمر بن عباد السلمى، والغزالى هو أبو حامد حجة الإسلام، فهما اثنان لا واحد.

وأخطأ خطأ ثانيا فى قوله: «وقد ضبط أبو عبد الله بن الخطيب مذاهب الناس فى «النفس» فقال: ما يشير اليه كل انسان بقوله «أنا» اما أن يكون جسما أو عرضا ساريا فى الجسم، أو لا جسما ولا عرضا ساريا فيه. أما القسم الأول وهو أنه جسم. فذلك الجسم اما أن يكون هذا البدن، واما أن يكون جسما مشابكا لهذا البدن، واما أن يكون خارجا عنه. أما القسم الثالث وهو أن نفس الانسان عبارة عن جسم خارج
ج ٣، ص: ١٤٠

عن هذا البدن والهيكل المخصوص، فهو قول جمهور الخلق. وهو المختار عند أكثر المتكلمين» يريد أن يقول ان ابن الخطيب. وهو فخر الدين الرازى- رضى الله عنه وأرضاه- يرى أن «الانسان» الذي هو النفس أو «الروح» عبارة عن بدن مستقل عن الجسد وروح الجسد. ثم قال ابن قيم الجوزية ما نصه:

«قلت: هو قولى جمهور الخلق الذين عرف «الرازى» أقوالهم من أهل البدع وغيرهم من المضلين. وأما أقوال الصحابة والتابعين وأهل الحديث، فلم يكن له بها شعور البتة، ولا اعتقد أن لهم فى ذلك قولا، على عادته فى حكاية المذاهب الباطلة فى المسألة.

والمذهب الحق الذي دل عليه القرآن والسنة وأقوال الصحابة لم يعرفه، ولم يذكره. والذي نسبه الى جمهور الخلق من أن «الانسان» هو هذا البدن المخصوص فقط، وليس وراءه شىء: هو من أبطل الأقوال فى المسألة، بل هو أبطل من قول «ابن سينا» وأتباعه» هذا نص كلام ابن القيم. ومنه يعرف أن «ابن القيم» لم يكن عارفا بآراء الرازى- رضى الله عنه- فى «الروح» أو كان عارفا بها ولكنه يغالط.

وبيان الأمر هكذا:

أولا: يقول الرازى: ان «الانسان» الذي هو «الروح» أو «النفس» عبارة عن جسم خارج عن هذا البدن، وروحه، كما يقول جمهور الخلق سواء بسواء. أى أنه قال بثلاثة: أولها الجسد المتركب منه اليدين والرجلين وسائر الأعضاء. وثانيهما: الروح الحالة فى الجسد.

وثالثهما الروح وقد اعترف ابن القيم بقوله هذا. والذي لم يفهمه ابن القيم عن الرازى هو:
أن ابن القيم أثبت أن الروح غير الجسد كما قال الرازى. ولكنه قال:
ان الروح جسم مادى مشابك للبدن. والرازى قال: ان الروح جوهر روحانى لطيف مشابك للبدن. فالفرق بينهما فى ماهية الروح فقط. وابن القيم يثبتها جسما ماديا ليقول بأنها تدرج بين الكفن والجسد.
ثانيا: يقول ابن القيم: ان رأى الرازى يختلف عن رأى ابن سينا.
وهذا خطأ. فرأى ابن سينا فى أن الروح جوهر روحانى، هو نفسه
ج ٣، ص: ١٤١

رأى الرازى. وابن سينا أخذه عن اليونانيين بحججه والرازى أخذه عن ابن سينا بنفس الحجج.
ثالثا: أثبت الرازى عذاب القبر أو نعيمه للروح الزائدة.
رابعا: نفس الحجج التي ذكرها الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ عن السؤال والعذاب أو النعيم فى القبر، هى التي ذكرها ابن القيم المتوفى سنة ٧٥١ هـ خامسا: ذكر ابن القيم اختلاف الناس فى الروح الزائدة أو روح الجسد على ثمانية عشر رأيا، وزيادة.
ورأيه أين يكون من آراء الناس، وكل يدلى ببينات وحجج؟
واذا كثرت الاختلافات فى المسألة الواحدة، لا يقود رأى واحد فيها من عدة آراء، صاحبه الى مهاوى الضلال وموارد البدع.
وجمهور المسلمين سواء من قال بأن الروح الزائدة جسم مادى كابن القيم، ومن قال بأن الروح جوهر روحانى مجرد عن المادة كالرازى. يقولون بأن الروح غير الجسم وروحه. وهل الأرواح متقدم خلقها على خلق الأجساد، أم متأخر خلقها عنها؟ فابن حزم يحكى الاجماع على أن الروح مخلوقة قبل الجسد. وآخرون يقولون: ان جملة الانسان بجسده وروحه مخلوقة بعد خلق الأبوين. وقولهم هو الصحيح.
*** وهذه دلائل للفيلسوف ابن سينا على اثبات أن النفس مستقلة عن الجسم وروحه، وأنها جوهر روحانى مثل الملائكة أو الشياطين فى كونها غير مرئية.
١- الحركة أما أن تكون قسرية ناتجة عن غير ارادة من الانسان، واما أن تكون باختيار الانسان. والتي تكون باختيار الانسان قد تكون موافقة لقوانين الطبيعة، كمن يسقط حجرا من أعلى الى أسفل، ومنها ما يحدث ضد قوانين الطبيعة، كمن يمشى على الأرض، وجسمه الثقيل كان يمنعه من الشيء. والحركة التي ضد قوانين الطبيعة، يلزمها محرك خاص زائد على أعضاء الجسم. وهذا المحرك الزائد هو النفس.
ج ٣، ص: ١٤٢

٢- الانسان اذا كان يتحدث عن نفسه يقول «أنا» واذا خاطب غيره يقول له «أنت» وأحيانا يقول، وهو غافل عن نفسه. فاذن «أنا» أو «أنت» تدل على أن الروح غير الجسم.
٣- الانسان يتذكر ما جرى له طول عمره وهو فى سن الأربعين مثلا، مع أن الجسد قد ضاعت منه أجزاء، وحل محلها أجزاء. ونذكره يدل على أن روحه غير جسده، لأن التذكر باق والجسد يفنى.
٤- اذا وضع الانسان فى مكان خالى لا يدرك فيه أى شىء عن العالم، وعصبت عينيه بحيث لا يرى شيئا، فانه مع هذا يحس بأنه موجود. واحساسه هذا يكون بروح غير أعضاء الجسد.
هذه براهين من براهين ابن سينا على أن الروح منفصل عن الجسد وروحه، وهى نفسها براهين الامام الرازى. وأضاف الرازى عليها أدلة قرآنية. وأدلة من الصفة. فمن القرآن قوله تعالى: «وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتاً، بَلْ أَحْياءٌ. عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران ١٦٩) والحياة بعد القتل تكون بشيء مختلف عن الجسد، وهو الروح. ومن السنة قول الرسول صلّى الله عليه وسلّم: «أولياء الله لا يموتون، ولكن ينقلون من دار الى دار» وكل ذلك يدل على أن النفوس باقية بعد موت الجسد. وحكى الرازى فى تفسير هذه الآية عن قوم ما نصه:
«ان تفسير الآية بأنهم سيصيرون فى الآخرة أحياء. قد ذهب اليه جماعة من متكلمى المعتزلة. منهم أبو القاسم الكعبى. قال: وذلك

لأن المنافقين الذين حكى الله عنهم ما حكى، كانوا يقولون: أصحاب محمد صلّى الله عليه وسلّم يعرضون أنفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون الحياة ولا يصلون الى خير.
وانما كانوا يقولون ذلك لجحدهم البعث والميعاد، فكذبهم الله تعالى.
وبين بهذه الآية أنهم يبعثون ويرزقون ويوصل اليهم أنواع الفرح والسرور والبشارة» ثم قال الرازى فى الرد عليهم: «واعلم: أن هذا القول عندنا باطل... الخ» وغرضه من أن يبطله هو أن يثبت النعيم فى القدر أو العذاب فيه. ذلك لأن القرآن فى محكمه ينفى ما فى القبر، وفى متشابهه
ج ٣، ص: ١٤٣

يثبته على رأى من رأيين، واذا رد المتشابه الى المحكم، يكون القران قد أنكر ما فى القبر من ثواب أو عذاب.
*** وأقوى سلاح فى الرد على المتصوفة، فى الزامهم بأن موتى الأولياء لا يقضون حوائج الأحياء من الناس بجلب نفع أو منع ضرر، أو ما شابه ذلك. هو إنكار بقاء الروح كشيء منفصل عن الجسد وروحه سواء كانت الروح جسما كما يقول الفقهاء والمحدثون، أو كانت جوهرا روحانيا كما يقول الفلاسفة. وبيان ذلك: أن منى الإنسان يدخل فى رحم المرأة وهو حي، ثم ينمو رويدا رويدا بالحياة التي خلقها الله فى المنى، ثم يولد الانسان من المرأة وهو جسم فيه روح- وهى الروح التي كانت فى الحى وكبرت- ثم ان الجسم والروح ينموان معا الى ممن الكبر. ثم يأتى الموت. من قبل الكبر أو من بعده. والموت اذ أتى يفنى الجسم بعجب ذنبه، ويفنى الروح معه، وفى يوم القيامة يحيي الله الجسم من لا شيء بروحه التي كانت فيه، ثم يحاسبه الله على أعماله، ويدخله الجنة أو يدخله النار. وليس من محاسبة بعد الموت فى القبر لأنه لا يصلح لحياة. وهذا هو أحد الآراء التي ذكرها ابن القيم ونقلناها عنه. بل ان الأشعرية المصرحون بأن الروح عرض من أعراض الجسم، يلزم على تصريحهم: أنه لا سؤال فى القبر، لأن العرض عند بعضهم لا يبقى زمانين.
ولكن العوام لقصور مداركهم، اضطروا العلماء الى مجاراتهم.
ثم بمرور الزمن نسى الناس ما هو الحق. وقد رؤى طفل فى الثالثة من عمره، رأى أمه وأخاه الصغير فى حجرة، ثم أصبح من نومه فوجد الحجرة مغلقة ولا يعلم أن أمه وأخاه قد خرجا من الحجرة، لمصلحة فى بلدة أخرى. ولما أصبح من نومه طرق الباب ونادى عليهما. فقيل له: انهما خرجا وأغلقا الباب وهما ليسا فى الحجرة. فلم يصدق واستمر الحال مدة أربعة أيام والطفل. يظن أنهما فى الحجرة، ويضرب ويشتم كل من يقول: انهما ليسا فيها. الى أن دخل أخاه عليه فجأة ومن بعده أمه. وعندئذ علم وفهم. كذلك عقول العوام يعتقدون أن روح الميت ترفرف على القبر، وتأتى فى المنام، وتعرف من يزورها فى القبر وترد
ج ٣، ص: ١٤٤

عليه السلام. ولو انهدم القبر وشوهد الجسد حطاما باليا ورمادا. لما صدقوا أن الروح مفقودة. ولو لم تكن مفقودة فاين أرواح الأجساد الى بليت من عهد آدم الى اليوم؟
*** وليس فى القرآن من نص صريح على اثبات سؤال القبر أو نعيمه أو عذابه. ففى كتاب الروح لابن القيم ما نصه: «ما الحكمة فى كون عذاب القبر، لم يذكر فى القران مع شدة الحاجة الى معرفته والايمان به ليحذر ويتقى؟ فالجواب من وجهين مجمل ومفصل.
أما المجمل: فهو أن الله- سبحانه وتعالى- أنزل على رسوله وحيين، وأوجب على عباده الايمان بهما، والعمل بما فيهما. وهما الكتاب والحكمة. قال تعالى: «وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة» وقال تعالى:
«هو الذي بعث فى الأميين رسولا منهم، يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة» وقال تعالى: «واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة» والكتاب هو القران، والحكمة هى السنة- باتفاق السلف- وما أخبر به الرسول عن الله، فهو فى وجوب تصديقه، والايمان به كما أخبر به الرب تعالى على لسان رسوله. هذا أصل متفق عليه بين أهل الإسلام، لا ينكره الا من ليس منهم. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «انى أوتيت الكتاب ومثله معه» وأما الجواب المفصل: فهو أن نعيم البرزخ وعذابه: مذكور فى القرآن فى غير موضع. فمنها قوله تعالى: «ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت. والملائكة باسطوا أيديهم. أخرجوا أنفسكم اليوم.

تجزون عذاب الهون، بما كنتم تقولون على الله غير الحق، وكنتم عن آياته تستكبرون» وهذا خطاب لهم عند الموت. وقد أخبرت الملائكة- وهم الصادقون- أنهم حينئذ يجزون عذاب الهون. ولو تأخر عنهم ذلك الى انقضاء الدنيا، لما صح أن يقال لهم: «اليوم تجزون»

ومنها قوله تعالى: «فوقاه الله سيئات ما مكروا، وحاق بآل فرعون سوء العذاب. النار يعرضون عليها غدوا وعشيا. ويوم تقوم

ج ٣، ص: ١٤٥

الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب» فذكر عذاب الدارين، ذكرا صريحا لا يحتمل غيره.

ومنها قوله تعالى: «فذرهم حتى يلاقوا يومهم الذي فيه يصعقون.

يوم لا يغنى عنهم كيدهم شيئا ولا هم ينصرون. وان للذين ظلموا عذابا دون ذلك ولكن أكثرهم لا يعلمون» وهذا يحتمل ان يراد به عذابهم بالقتل وغيره فى الدنيا، وأن يراد به عذابهم فى البرزخ- وهو أظهر- لأن كثيرا منهم مات ولم يعذب فى الدنيا. وقد يقال- وهو أظهر-: ان من مات منهم عذب فى البرزخ، ومن بقى منهم عذب فى الدنيا بالقتل وغيره.

فهو وعيد بعذابهم فى الدنيا وفى البرزخ.

ومنها قوله تعالى: «ولنذيقنهم من العذاب الأدنى، دون العذاب الأكبر، لعلهم يرجعون» وقد احتج بهذه الآية جماعة منهم «عبد الله بن عباس» على عذاب القبر، وفى الاحتجاج بها شيء. لأن هذا عذاب فى الدنيا يستدعى به رجوعهم عن الكفر، ولم يكن هذا مما يخفى على حبر الأمة وترجمان القرآن، ولكن فقهه فى القرآن ودقة فهمه فيه (فهم) منها عذاب القبر، فانه- سبحانه- أخبر أن له فيهم عذابين: أدنى وأكبر. فأخبر أنه يذيقهم بعض الأدنى، ليرجعوا. فدل على أنه بقى لهم من الأدنى بقية يعذبون بها عذاب الدنيا، ولهذا قال: «من العذاب الأدنى. فتأمله. وهذا نظير قول النبي صلّى الله عليه وسلّم: «فيفتح له طاقة الى النار، فيأتيه من حرها وسمومها» ولم يقل: فيأتيه حرها وسمومها، فان الذي وصل اليه بعض ذلك وبقى له أكثره. والذي ذاقه أعداء الله فى الدنيا:

بعض العذاب، وبقى لهم ما هو أعظم منه.

ومنها قوله تعالى: «فلولا اذا بلغت الحلقوم، وأنتم حينئذ تنظرون.

ونحن أقرب اليه منكم. ولكن لا تبصرون. فلولا ان كنتم غير مدينين، ترجعونها ان كنتم صادقين. فأما ان كان من المقربين، فروح وريحان وجنة نعيم. وأما ان كان من أصحاب اليمين. فسلام لك من أصحاب اليمين، وأما ان كان من المكذبين الضالين. فنزل من حميم وتصلية جحيم. ان هذا لهو حق اليقين. فسبح باسم ربك العظيم» فذكر هاهنا أحكام الأرواح عند الموت، وذكر فى أول السورة أحكامها يوم المعاد الأكبر. وقدم ذلك على هذا تقديم الغاية للعناية. اذ هى أهم وأولى بالذكر، وجعلهم عند

ج ٣، ص: ١٤٦

الموت ثلاثة أقسام، كما جعلهم فى الآخرة ثلاثة أقسام.

ومنها قوله تعالى: «يا أيتها النفس المطمئنة، ارجعى الى ربك راضية مرضية، فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى» وقد اختلف السلف متى يقال لها ذلك؟ فقالت طائفة: يقال لها: عند الموت. وظاهر اللفظ مع هؤلاء، فانه خطاب للنفس التي تجردت عن البدن وخرجت منه.

وقد فسر ذلك النبي صلّى الله عليه وسلّم يقوله فى حديث البراء وغيره. فيقال لها:

«اخرجى راضية مرضيا عنك» وقوله تعالى: «فادخلى فى عبادى» مطابق لقوله صلّى الله عليه وسلّم: «اللهم الرفيق الأعلى» وأنت اذا تأملت أحاديث عذاب القبر ونعيمه، وجدتها تفصيلا وتفسيرا، لما دل عليه القرآن. وبالله التوفيق» أ. هـ.

*** انتهى كلامه بنصه. وهذا هو الرد عليه:

أولا: قوله ان الوحى الثاني هو السنة النبوية. يقال له: ان السنة النبوية التي هى الوحى الثاني هو السنة المفسرة لآيات فى القرآن الكريم، لقوله تعالى: «وما أنزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه. وهدى ورحمة لقوم يؤمنون» هذا من جهة، ومن جهة أخرى. فان سؤال القبر ونعيمه وعذابه من الأمور الاعتقادية. والأمور الاعتقادية لانها غيب لا تثبت بحديث آحاد فخرجت السنة من الدلائل. وهذا الذي قلته لا ينازع فيه أحد من العلماء، الراسخين فى العلم.

ثانيا: ان آيات القرآن التي أثبت بها سؤال القبر. هى آيات متشابهات. والاستدلال بالمتشابه لا يصح الا مع المحكم. والمحكم آيات كثيرة منها «كل نفس ذائقة الموت، وانما توفون أجوركم يوم القيامة» فقد أثبت توفية الأجور فى القيامة. ومنها: «يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها» ومعلوم أن الجدال يكون قبل النعيم أو العذاب. وحيث ثبت أن الجدال فى القيامة ويكون قبل النعيم أو العذاب، يثبت أنه لا نعيم فى القبر ولا عذاب. ومنها قوله تعالى: «يومئذ يصدر الناس أشتاتا، ليروا أعمالهم» فرؤية الأعمال تكون يومئذ، أى فى القيامة. ويلزم عليه أنها لم تكن رؤيت فى القبر. ومنها قوله تعالى: «ونضع الموازين القسط
ج ٣، ص: ١٤٧

اليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا» وهذا نص فى أن نصب الموازين لا يكون فى القبر، وانما يكون فى يوم القيامة. هذا هو المحكم.

وأما المتشابه. فالرد على الآيات التي ذكرها كما يلى:

١- «أخرجوا أنفسكم اليوم» أى فى هذا اليوم الذي حددناه نحن، لا كما تريدون. ثم استأنف كلاما جديدا فقال: «تجزون عذاب الهون» واليوم قد يراد به يوم خروج الروح. وقد يراد به يوم القيامة وعبر باليوم. لأنه من مات فقد قامت قيامته. أى أن المدة من الموت الى القيامة قصيرة جدا، ولقصرها وعدم الحياة فيها، عبر فيها باليوم. كما حكى عن الكفار: «قال: كم لبثتم فى الأرض عدد سنين؟ قالوا: لبثنا يوما أو بعض يوم» وحكى عن أهل الكهف بنفس ما حكى عن الكفار. ولأن النص متشابه كما ترى، ينبغى رده الى المحكم.

٢- الاشكال فى آية آل فرعون هو فى كلمة «النار» التي سيعرضون عليها. والنص متشابه لأن النار تحتمل النار الحقيقية التي لها دخان ولهب، وتحتمل الكناية عن الآلام النفسية والجسدية فى دار الدنيا.

ولغة العرب فيها هذا. وفيها أيضا: ان الجنة قد تكون بمعنى الحديقة والبستان، وقد تكون بمعنى جنة الآخرة. والنار المرادة فى آية آل فرعون:

هى السنين ونقص من الثمرات. وقد تم ذلك فى الدنيا، وسيحصل لهم فى الآخرة عذاب شديد. ولأن نص النار متشابه ينبغى رده الى المحكم.

والمتفق مع المحكم هو النار بمعنى آلام النفس.

٣- قوله تعالى: «عذابا دون ذلك» أى فى الدنيا. وهو نفسه قد حكى الخلاف فيه.

٤- قوله تعالى: «من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر» مثل القول السابق، فالعذاب الادنى يراد به عذاب الدنيا.

وقوله من العذاب اى بعض عذاب الدنيا. ويبقى البعض فى القبر.

وأنه مروى عن ابن عباس- رضى الله عنهما- قوله هذا باطل. فابن عباس حكى عنه المبطلون ما لم يقله، وحكوا عنه فى المسألة الواحدة أكثر من رأى. وذلك ليعطوا لآرائهم قيمة فى نظر العامة، وذلك بنسبتها الى رجل فاضل من فضلاء المسلمين. وذلك معلوم مما حكى عنه فى متعة
ج ٣، ص: ١٤٨

النساء وغيرها، وابن قيم نفسه حكى عنه فى الصوم عن الميت تغليط الراوى، واعتذر عنه بأنها فتوى وليست حديثا- فى كتاب الروح- ثم ان قوله «العذاب الأكبر» مقابل فى الآية لقوله «العذاب الأدنى» واذا جاز أن يكون من الادنى بعضه، فليجوز أن يكون من الأكبر بعضه.

ويلزمه بانقطاع الخلد فى النار، أو أن يكون على فترات يتخللها راحات.

٥- قوله تعالى: «فلولا اذا بلغت... الخ» وجه الاستدلال عند المؤلف هو «ذكر هاهنا أحكام الأرواح عند الموت، وذكر فى أول السورة أحكامها يوم المعاد الأكبر» ولم لا يقول المؤلف: ان ما قاله الله فى أول السورة، هو نفسه ما قاله فى آخر السورة؟

٦- قوله تعالى: «يا أيتها النفس المطمئنة... الخ» حكى هو فيه خلاف السلف، وصار بالخلاف نصا متشابها.

هذه هى أدلة المثبتين لسؤال القبر ونعيمه أو عذابه- الأدلة التي أوردها ابن القيم ونقلناها بنصها- وعند ردها الى المحكم، لا تثبت سؤالا ولا نعيما ولا عذابا. والصحيح: أن يوم القيامة هو يوم الحساب والثواب أو العقاب. ولا شىء فى القبر، الا جسدا يبلى بعد سنين من

وضعه.
*** وعند أهل الكتاب من اليهود والنصارى نصوص فى اثبات يوم القيامة، وليس عندهم من نصوص فى اثبات شيء فى القبر. ففى توراة موسى عليه السلام عن يوم القيامة: «أليس ذلك مكنوزا عندى مختوما عليه فى خزائنى؟ لى النقمة والجزاء فى وقت تزل أقدامهم» (تث ٣٢:
٣٤- ٣٥) وفى سفر أيوب: «أما أنا فقد علمت أن وليي حي، والآخر على الأرض يقوم» (أى ١٩: ٢٥) وفى سفر دانيال: «أما أنت فاذهب الى النهاية فتستريح وتقوم لقرعتك فى نهاية الأيام» (را ١٢: ١٣) وفى انجيل متى يقول عيسى عليه السلام: «قد سمعتم أنه قيل للقدماء:
لا تزن. وأما أنا فأقول لكم: ان كل من ينظر الى امرأة ليشتهيها فقد زنى بها فى قلبه. فان كانت عينك اليمنى تعثرك فاقلعها وألقها عنك.
لأنه خير لك أن يهلك أعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم، وان
ج ٣، ص: ١٤٩

كانت يدك اليمنى تعثرك فاقطعها وألقها عنك. لأنه خير لك أن يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم» (مت ٥: ٢٧- ٣٠)
*** وكل المسلمين متفقون على اثبات السؤال أو النعيم أو العذاب فى يوم القيامة. والجمهور منهم على أنه للجسد. ولروحه الزائدة.
وشذ منهم من قال بأنه للروح الزائدة وأما للجسد فلا.
والصحيح أنه للجسد وروحه معا- والزائدة لا نثبتها-، لأنهما متعاونان فى اكتساب الأفعال. ولأن الروح ليست شيئا منفصلا عن الجسد. بل هى حياة ينعشها هواء- كما قد بينا- وقد قلنا سابقا: ان قول الله تعالى: «يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها، وتوفى كل نفس ما عملت» هو قول محكم ينفى سؤال القبر، ومثله فى الأقوال المحكمة هذه الأقوال:
(أ) قوله تعالى: «ربنا أمتنا اثنتين، وأحييتنا اثنتين» (غافر ١١) فالموتة الأولى هى أن الانسان كان معدوما قبل الولادة من البطن، والعدم موت. والموتة الثانية هى التي بعدها القبر. والحياة الأولى هى حياة الدنيا، والحياة الثانية هى حياة الآخرة. ولو كان فى القبر حياة، لأعقبها موت. فلا يكون الموت مرتان ولا تكون الحياة مرتان. ولو سلمنا بحياة فى القبر، يلزمنا تكذيب قول الله تعالى. ومن يكذب قول الله يعد فى عداد الكافرين. ومثل هذا القول: قوله تعالى: «لا يذوقون فيها الموت. الا الموتة الأولى» (ب) قوله تعالى: «كيف تكفرون بالله؟ وكنتم أمواتا فأحياكم، ثم يميتكم، ثم يحييكم. ثم اليه ترجعون» ففى هذا القول الكريم: كنا أمواتا قبل الولادة، فأحيانا فى الدنيا، ثم أماتنا وأدخلنا القبر، ثم يحيينا فى الآخرة. وهذا مثل القول سابقه فى نفى سؤال القبر وما يترتب عليه.
(ت) قال تعالى: «كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام» وقال تعالى: «كل شيء هالك الا وجهه» وهما يدلان على
ج ٣، ص: ١٥٠

أنه لا يبقى الا الله تعالى وحده. والروح اذا كانت جسما ماديا أو جوهرا روحانيا. ستفنى وتموت. وفناؤها وموتها مع الجسد هو المناسب لها.
لأن الروح والجسد مشتركان فى الدنيا فى اكتساب الفعل، ولا ينعم أو يعذب أحدهما دون الآخر.
(ث) قوله تعالى: «كل نفس ذائقة الموت» يدل على فناء النفس التي هى الجسد وروحه. وقوله: «وانما توفون أجوركم يوم القيامة» يدل على أنه لا أجر فى القبر سواء كان أجرا على خير أو كان أجرا على شر.
ولذلك قال الشاعر:
تنازع الناس حتى لا اتفاق لهم... الا على شجب- والخلف فى الشجب
فقيل: تخلص نفس المرء سالمة... وقيل: تشرك جسم المرء فى العطب
*** ويقول الشيخ ابن قيم الجوزية: ان الأرواح بعد مفارقة البدن اذا تجردت، بأي شيء يتميز بعضها عن بعض، حتى نتعارف ونتلاقى؟
ج ٣، ص: ١٣٩

وهى الآن لا ترفرف على قبره فى «المدينة المنورة» ولا تبصر زائر القبر، ولا ترد سلام المسلم على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم- على مذهبك فى الروح- فلماذا أقررت التصوف، وأبحت زيارة الأولياء؟ والتصوف لا تثبت له قدم الا بالاعتقاد بحياة روح الولى الميت وأنها ترى الزور وتمشى فى مصالحهم.

ولا تزل قدم التصوف الا بالاعتقاد فى أن أرواح الأموات تعدم حال الموت، ولا توجد الا فى يوم القيامة. لماذا أقررت التصوف وأبحث زيارة الموتى وصرحت بتقديس سرهم- أعنى أهل المذهب- مع أن الروح عرض والعرض يفنى ولا يبقى؟

ونعود الى كلام ابن القيم وعنه نحكى ونقول:

١٧- وقالت طائفة: ليست النفس جسما ولا عرضا. وليست النفس فى مكان، ولا لها طول ولا عرض ولا عمق ولا لون ولا بعض، ولا هى فى العالم ولا خارجه ولا مجانبه ولا مباينة- وهذا قول المشائين، وهو الذي حكاه «الأشعرى» عن «أرسطاطاليس» وزعموا أن تعلقها بالبدن، لا بالحلول فيه، ولا بالمجاورة ولا بالمساكنة، ولا بالالتصاق ولا بالمقابلة. وانما هو بالتدبير له فقط. واختار هذا المذهب «البوشنجى» و «محمد بن النعمان» - الملقب بالمفيد- و «معمر بن عباد» و «الغزالى» وهو قول «ابن سينا» وأتباعه ١٨- وقال أبو محمد بن حزم: وذهب سائر أهل الإسلام والملل المقرة بالمعاد الى أن النفس جسم طويل عريض عميق، ذات مكان، جثة متحيزة مصرفة للجسد. قال: وبهذا نقول.

قال: والنفس والروح اسمان مترادفان لمعنى واحد، ومعناهما واحد.

هذا ما ذكره «ابن قيم الجوزية» فى كتابه «الروح» وذكر أن «معمر بن عباد» هو «الغزالى» والصحيح: أنه معمر بن عباد السلمى، والغزالى هو أبو حامد حجة الإسلام، فهما اثنان لا واحد.

وأخطأ خطأ ثانيا فى قوله: «وقد ضبط أبو عبد الله بن الخطيب مذاهب الناس فى «النفس» فقال: ما يشير اليه كل انسان بقوله «أنا» اما أن يكون جسما أو عرضا ساريا فى الجسم، أو لا جسما ولا عرضا ساريا فيه. أما القسم الأول وهو أنه جسم. فذلك الجسم اما أن يكون هذا البدن، واما أن يكون جسما مشابكا لهذا البدن، واما أن يكون خارجا عنه. أما القسم الثالث وهو أن نفس الانسان عبارة عن جسم خارج

ج ٣، ص: ١٤٠

عن هذا البدن والهيكل المخصوص، فهو قول جمهور الخلق. وهو المختار عند أكثر المتكلمين» يريد أن يقول ان ابن الخطيب. وهو فخر الدين الرازى- رضى الله عنه وأرضاه- يرى أن «الانسان» الذي هو النفس أو «الروح» عبارة عن بدن مستقل عن الجسد وروح الجسد. ثم قال ابن قيم الجوزية ما نصه:

«قلت: هو قولى جمهور الخلق الذين عرف «الرازى» أقوالهم من أهل البدع وغيرهم من المضلين. وأما أقوال الصحابة والتابعين وأهل الحديث، فلم يكن له بها شعور البتة، ولا اعتقد أن لهم فى ذلك قولا، على عادته فى حكاية المذاهب الباطلة فى المسألة.

والمذهب الحق الذي دل عليه القرآن والسنة وأقوال الصحابة لم يعرفه، ولم يذكره. والذي نسبه الى جمهور الخلق من أن «الانسان» هو هذا البدن المخصوص فقط، وليس وراءه شيء: هو من أبطل الأقوال فى المسألة، بل هو أبطل من قول «ابن سينا» وأتباعه» هذا نص كلام ابن القيم. ومنه يعرف أن «ابن القيم» لم يكن عارفا بآراء الرازى- رضى الله عنه- فى «الروح» أو كان عارفا بها ولكنه يغالط.

وبيان الأمر هكذا:

أولا: يقول الرازى: ان «الانسان» الذي هو «الروح» أو «النفس» عبارة عن جسم خارج عن هذا البدن، وروحه، كما يقول جمهور الخلق سواء بسواء. أى أنه قال بثلاثة: أولها الجسد المتركب منه اليدين والرجلين وسائر الأعضاء. وثانيهما: الروح الحالة فى الجسد. وثالثهما الروح وقد اعترف ابن القيم بقوله هذا. والذي لم يفهمه ابن القيم عن الرازى هو:

أن ابن القيم أثبت أن الروح غير الجسد كما قال الرازى. ولكنه قال:

ان الروح جسم مادى مشابك للبدن. والرازى قال: ان الروح جوهر روحانى لطيف مشابك للبدن. فالفرق بينهما فى ماهية الروح فقط. وابن القيم يثبتها جسما ماديا ليقول بأنها تدرج بين الكفن والجسد.

ثانيا: يقول ابن القيم: ان رأى الرازى يختلف عن رأى ابن سينا.
وهذا خطأ. فرأى ابن سينا فى أن الروح جوهر روحانى، هو نفسه
ج ٣، ص: ١٤١

رأى الرازى. وابن سينا أخذه عن اليونانيين بحججه والرازى أخذه عن ابن سينا بنفس الحجج.
ثالثا: أثبت الرازى عذاب القبر أو نعيمه للروح الزائدة.
رابعا: نفس الحجج التي ذكرها الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ عن السؤال والعذاب أو النعيم فى القبر، هى التي ذكرها ابن القيم المتوفى سنة ٧٥١ هـ خامسا: ذكر ابن القيم اختلاف الناس فى الروح الزائدة أو روح الجسد على ثمانية عشر رأيا، وزيادة.
ورأيه أين يكون من آراء الناس، وكل يدلى ببينات وحجج؟
واذا كثرت الاختلافات فى المسألة الواحدة، لا يقود رأى واحد فيها من عدة آراء، صاحبه الى مهاوى الضلال وموارد البدع.
وجمهور المسلمين سواء من قال بأن الروح الزائدة جسم مادى كابن القيم، ومن قال بأن الروح جوهر روحانى مجرد عن المادة كالرازى. يقولون بأن الروح غير الجسم وروحه. وهل الأرواح متقدم خلقها على خلق الأجساد، أم متأخر خلقها عنها؟ فابن حزم يحكى الاجماع على أن الروح مخلوقة قبل الجسد. وآخرون يقولون: ان جملة الانسان بجسده وروحه مخلوقة بعد خلق الأبوين. وقولهم هو الصحيح.
*** وهذه دلائل للفيلسوف ابن سينا على اثبات أن النفس مستقلة عن الجسم وروحه، وأنها جوهر روحانى مثل الملائكة أو الشياطين فى كونها غير مرئية.
١- الحركة أما أن تكون قسرية ناتجة عن غير ارادة من الانسان، واما أن تكون باختيار الانسان. والتي تكون باختيار الانسان قد تكون موافقة لقوانين الطبيعة، كمن يسقط حجرا من أعلى الى أسفل، ومنها ما يحدث ضد قوانين الطبيعة، كمن يمشى على الأرض، وجسمه الثقيل كان يمنعه من الشيء. والحركة التي ضد قوانين الطبيعة، يلزمها محرك خاص زائد على أعضاء الجسم. وهذا المحرك الزائد هو النفس.
ج ٣، ص: ١٤٢

٢- الانسان اذا كان يتحدث عن نفسه يقول «أنا» واذا خاطب غيره يقول له «أنت» وأحيانا يقول، وهو غافل عن نفسه. فاذن «أنا» أو «أنت» تدل على أن الروح غير الجسم.
٣- الانسان يتذكر ما جرى له طول عمره وهو فى سن الأربعين مثلا، مع أن الجسد قد ضاعت منه أجزاء، وحل محلها أجزاء. ونذكره يدل على أن روحه غير جسده، لأن التذكر باق والجسد يفنى.
٤- اذا وضع الانسان فى مكان خالى لا يدرك فيه أى شيء عن العالم، وعصبت عينيه بحيث لا يرى شيئا، فانه مع هذا يحس بأنه موجود. واحساسه هذا يكون بروح غير أعضاء الجسد.
هذه براهين من براهين ابن سينا على أن الروح منفصل عن الجسد وروحه، وهى نفسها براهين الامام الرازى. وأضاف الرازى عليها أدلة قرآنية. وأدلة من الصفة. فمن القرآن قوله تعالى: «وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتاً، بَلْ أَحْياءٌ. عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران ١٦٩) والحياة بعد القتل تكون بشيء مختلف عن الجسد، وهو الروح. ومن السنة قول الرسول صلّى الله عليه وسلّم: «أولياء الله لا يموتون، ولكن ينقلون من دار الى دار» وكل ذلك يدل على أن النفوس باقية بعد موت الجسد. وحكى الرازى فى تفسير هذه الآية عن قوم ما نصه:
«ان تفسير الآية بأنهم سيصيرون فى الآخرة أحياء. قد ذهب اليه جماعة من متكلمى المعتزلة. منهم أبو القاسم الكعبي. قال: وذلك لأن المنافقين الذين حكى الله عنهم ما حكى، كانوا يقولون: أصحاب محمد صلّى الله عليه وسلّم يعرضون أنفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون الحياة ولا يصلون الى خير.
وانما كانوا يقولون ذلك لجحدهم البعث والميعاد، فكذبهم الله تعالى.
وبين بهذه الآية أنهم يبعثون ويرزقون ويوصل اليهم أنواع الفرح والسرور والبشارة» ثم قال الرازى فى الرد عليهم: «واعلم: أن هذا

القول عندنا باطل... الخ» وغرضه من أن يبطله هو أن يثبت النعيم فى القدر أو العذاب فيه. ذلك لأن القرآن فى محكمه ينفى ما فى القبر، وفى متشابهه
ج ٣، ص: ١٤٣

يثبته على رأى من رأيين، واذا رد المتشابه الى المحكم، يكون القران قد أنكر ما فى القبر من ثواب أو عذاب.

*** وأقوى سلاح فى الرد على المتصوفة، فى الزامهم بأن موتى الأولياء لا يقضون حوائج الأحياء من الناس بجلب نفع أو منع ضرر، أو ما شابه ذلك. هو إنكار بقاء الروح كشىء منفصل عن الجسد وروحه سواء كانت الروح جسما كما يقول الفقهاء والمحدثون، أو كانت جوهرا روحانيا كما يقول الفلاسفة. وبيان ذلك: أن منى الإنسان يدخل فى رحم المرأة وهو حي، ثم ينمو رويدا رويدا بالحياة التي خلقها الله فى المنى، ثم يولد الانسان من المرأة وهو جسم فيه روح- وهى الروح التي كانت فى الحى وكبرت- ثم ان الجسم والروح ينموان معا الى ممن الكبر. ثم يأتى الموت. من قبل الكبر أو من بعده. والموت اذ أتى يفنى الجسم بعجب ذنبه، ويفنى الروح معه، وفى يوم القيامة يحيي الله الجسم من لا شىء بروحه التي كانت فيه، ثم يحاسبه الله على أعماله، ويدخله الجنة أو يدخله النار. وليس من محاسبة بعد الموت فى القبر لأنه لا يصلح لحياة. وهذا هو أحد الآراء التي ذكرها ابن القيم ونقلناها عنه. بل ان الأشعرية المصرحون بأن الروح عرض من أعراض الجسم، يلزم على تصريحهم: أنه لا سؤال فى القبر، لأن العرض عند بعضهم لا يبقى زمانين.

ولكن العوام لقصور مداركهم، اضطروا العلماء الى مجاراتهم.

ثم بمرور الزمن نسى الناس ما هو الحق. وقد رؤى طفل فى الثالثة من عمره، رأى أمه وأخاه الصغير فى حجرة، ثم أصبح من نومه فوجد الحجرة مغلقة ولا يعلم أن أمه وأخاه قد خرجا من الحجرة، لمصلحة فى بلدة أخرى. ولما أصبح من نومه طرق الباب ونادى عليهما. فقيل له: انهما خرجا وأغلقا الباب وهما ليسا فى الحجرة. فلم يصدق واستمر الحال مدة أربعة أيام والطفل. يظن أنهما فى الحجرة، ويضرب ويشتم كل من يقول: انهما ليسا فيها. الى أن دخل أخاه عليه فجأة ومن بعده أمه. وعندئذ علم وفهم. كذلك عقول العوام يعتقدون أن روح الميت ترفرف على القبر، وتأتى فى المنام، وتعرف من يزورها فى القبر وترد
ج ٣، ص: ١٤٤

عليه السلام. ولو انهدم القبر وشوهد الجسد حطاما باليا ورمادا. لما صدقوا أن الروح مفقودة. ولو لم تكن مفقودة فاين أرواح الأجساد الى بليت من عهد آدم الى اليوم؟

*** وليس فى القرآن من نص صريح على اثبات سؤال القبر أو نعيمه أو عذابه. ففى كتاب الروح لابن القيم ما نصه: «ما الحكمة فى كون عذاب القبر، لم يذكر فى القران مع شدة الحاجة الى معرفته والايمان به ليحذر ويتقى؟ فالجواب من وجهين مجمل ومفصل.

أما المجمل: فهو أن الله- سبحانه وتعالى- أنزل على رسوله وحيين، وأوجب على عباده الايمان بهما، والعمل بما فيهما. وهما الكتاب والحكمة. قال تعالى: «وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة» وقال تعالى:

«هو الذي بعث فى الأميين رسولا منهم، يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة» وقال تعالى: «واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة» والكتاب هو القران، والحكمة هى السنة- باتفاق السلف- وما أخبر به الرسول عن الله، فهو فى وجوب تصديقه، والايمان به كما أخبر به الرب تعالى على لسان رسوله. هذا أصل متفق عليه بين أهل الإسلام، لا ينكره الا من ليس منهم. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «انى أوتيت الكتاب ومثله معه» وأما الجواب المفصل: فهو أن نعيم البرزخ وعذابه: مذكور فى القرآن فى غير موضع. فمنها قوله تعالى: «ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت. والملائكة باسطوا أيديهم. أخرجوا أنفسكم اليوم.

تجزون عذاب الهون، بما كنتم تقولون على الله غير الحق، وكنتم عن آياته تستكبرون» وهذا خطاب لهم عند الموت. وقد أخبرت الملائكة- وهم الصادقون- أنهم حينئذ يجزون عذاب الهون. ولو تأخر عنهم ذلك الى انقضاء الدنيا، لما صح أن يقال لهم: «اليوم تجزون»

ومنها قوله تعالى: «فوقاه الله سيئات ما مكروا، وحاق بآل فرعون سوء العذاب. النار يعرضون عليها غدوا وعشيا. ويوم تقوم
ج ٣، ص: ١٤٥

الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب» فذكر عذاب الدارين، ذكرا صريحا لا يحتمل غيره.
ومنها قوله تعالى: «فذرهم حتى يلاقوا يومهم الذي فيه يصعقون.

يوم لا يغنى عنهم كيدهم شيئا ولا هم ينصرون. وان للذين ظلموا عذابا دون ذلك ولكن أكثرهم لا يعلمون» وهذا يحتمل ان يراد به عذابهم بالقتل وغيره فى الدنيا، وأن يراد به عذابهم فى البرزخ- وهو أظهر- لأن كثيرا منهم مات ولم يعذب فى الدنيا. وقد يقال- وهو أظهر-: ان من مات منهم عذب فى البرزخ، ومن بقى منهم عذب فى الدنيا بالقتل وغيره.
فهو وعيد بعذابهم فى الدنيا وفى البرزخ.

ومنها قوله تعالى: «ولنذيقنهم من العذاب الأدنى، دون العذاب الأكبر، لعلهم يرجعون» وقد احتج بهذه الآية جماعة منهم «عبد الله بن عباس» على عذاب القبر، وفى الاحتجاج بها شيء. لأن هذا عذاب فى الدنيا يستدعى به رجوعهم عن الكفر، ولم يكن هذا مما يخفى على حبر الأمة وترجمان القرآن، ولكن فقهه فى القرآن ودقة فهمه فيه (فهم) منها عذاب القبر، فانه- سبحانه- أخبر أن له فيهم عذابين: أدنى وأكبر. فأخبر أنه يذيقهم بعض الأدنى، ليرجعوا. فدل على أنه بقى لهم من الأدنى بقية يعذبون بها عذاب الدنيا، ولهذا قال: «من العذاب الأدنى. فتأمله. وهذا نظير قول النبي صلّى الله عليه وسلّم: «فيفتح له طاقة الى النار، فيأتيه من حرها وسمومها» ولم يقل: فيأتيه حرها وسمومها، فان الذي وصل اليه بعض ذلك وبقى له أكثره. والذي ذاقه أعداء الله فى الدنيا:
بعض العذاب، وبقى لهم ما هو أعظم منه.

ومنها قوله تعالى: «فلولا اذا بلغت الحلقوم، وأنتم حينئذ تنظرون.

ونحن أقرب اليه منكم. ولكن لا تبصرون. فلولا ان كنتم غير مدينين، ترجعونها ان كنتم صادقين. فأما ان كان من المقربين، فروح وريحان وجنة نعيم. وأما ان كان من أصحاب اليمين. فسلام لك من أصحاب اليمين، وأما ان كان من المكذبين الضالين. فنزل من حميم وتصلية جحيم. ان هذا لهو حق اليقين. فسبح باسم ربك العظيم» فذكر هاهنا أحكام الأرواح عند الموت، وذكر فى أول السورة أحكامها يوم المعاد الأكبر. وقدم ذلك على هذا تقديم الغاية للعناية. اذ هى أهم وأولى بالذكر، وجعلهم عند
ج ٣، ص: ١٤٦

الموت ثلاثة أقسام، كما جعلهم فى الآخرة ثلاثة أقسام.

ومنها قوله تعالى: «يا أيتها النفس المطمئنة، ارجعى الى ربك راضية مرضية، فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى» وقد اختلف السلف متى يقال لها ذلك؟ فقالت طائفة: يقال لها: عند الموت. وظاهر اللفظ مع هؤلاء، فانه خطاب للنفس التي تجردت عن البدن وخرجت منه.
وقد فسر ذلك النبي صلّى الله عليه وسلّم يقوله فى حديث البراء وغيره. فيقال لها:

«اخرجى راضية مرضيا عنك» وقوله تعالى: «فادخلى فى عبادى» مطابق لقوله صلّى الله عليه وسلّم: «اللهم الرفيق الأعلى» وأنت اذا تأملت أحاديث عذاب القبر ونعيمه، وجدتها تفصيلا وتفسيرا، لما دل عليه القرآن. وبالله التوفيق» أ. هـ.
*** انتهى كلامه بنصه. وهذا هو الرد عليه:

أولا: قوله ان الوحى الثاني هو السنة النبوية. يقال له: ان السنة النبوية التي هى الوحى الثاني هو السنة المفسرة لآيات فى القرآن الكريم، لقوله تعالى: «وما أنزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه. وهدى ورحمة لقوم يؤمنون» هذا من جهة، ومن جهة أخرى. فان سؤال القبر ونعيمه وعذابه من الأمور الاعتقادية. والأمور الاعتقادية لانها غيب لا تثبت بحديث آحاد نخرجت السنة من الدلائل. وهذا الذي قلته لا ينازع فيه أحد من العلماء، الراسخين فى العلم.

ثانيا: ان آيات القرآن التي أثبت بها سؤال القبر. هى آيات متشابهات. والاستدلال بالمتشابه لا يصح الا مع المحكم. والمحكم آيات كثيرة منها «كل نفس ذائقة الموت، وانما توفون أجوركم يوم القيامة» فقد أثبت توفية الأجور فى القيامة. ومنها: «يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها» ومعلوم أن الجدال يكون قبل النعيم أو العذاب. وحيث ثبت أن الجدال فى القيامة ويكون قبل النعيم أو العذاب، يثبت أنه لا نعيم فى القبر ولا عذاب. ومنها قوله تعالى: «يومئذ يصدر الناس أشتاتا، ليروا أعمالهم» فرؤية الأعمال تكون يومئذ، أى فى

القيامة. ويلزم عليه أنها لم تكن رؤيت فى القبر. ومنها قوله تعالى: «ونضع الموازين القسط
ج ٣، ص: ١٤٧

اليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا» وهذا نص فى أن نصب الموازين لا يكون فى القبر، وانما يكون فى يوم القيامة. هذا هو المحكم.

وأما المتشابه. فالرد على الآيات التي ذكرها كما يلى:

١- «أخرجوا أنفسكم اليوم» أى فى هذا اليوم الذي حددناه نحن، لا كما تريدون. ثم استأنف كلاما جديدا فقال: «تجزون عذاب الهون» واليوم قد يراد به يوم خروج الروح. وقد يراد به يوم القيامة وعبر باليوم. لأنه من مات فقد قامت قيامته. أى أن المدة من الموت الى القيامة قصيرة جدا، ولقصرها وعدم الحياة فيها، عبر فيها باليوم. كما حكى عن الكفار: «قال: كم لبثتم فى الأرض عدد سنين؟ قالوا: لبثنا يوما أو بعض يوم» وحكى عن أهل الكهف بنفس ما حكى عن الكفار. ولأن النص متشابه كما ترى، ينبغى رده الى الحكم.

٢- الاشكال فى آية آل فرعون هو فى كلمة «النار» التي سيعرضون عليها. والنص متشابه لأن النار تحتمل النار الحقيقية التي لها دخان ولهب، وتحتمل الكناية عن الآلام النفسية والجسدية فى دار الدنيا.

ولغة العرب فيها هذا. وفيها أيضا: ان الجنة قد تكون بمعنى الحديقة والبستان، وقد تكون بمعنى جنة الآخرة. والنار المرادة فى آية آل فرعون:

هى السنين ونقص من الثمرات. وقد تم ذلك فى الدنيا، وسيحصل لهم فى الآخرة عذاب شديد. ولأن نص النار متشابه ينبغى رده الى المحكم.

والمتفق مع المحكم هو النار بمعنى آلام النفس.

٣- قوله تعالى: «عذابا دون ذلك» أى فى الدنيا. وهو نفسه قد حكى الخلاف فيه.

٤- قوله تعالى: «من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر» مثل القول السابق، فالعذاب الادنى يراد به عذاب الدنيا.

وقوله من العذاب اى بعض عذاب الدنيا. ويبقى البعض فى القبر.

وأنه مروى عن ابن عباس- رضى الله عنهما- قوله هذا باطل. فابن عباس حكى عنه المبطلون ما لم يقله، وحكوا عنه فى المسألة الواحدة أكثر من رأى. وذلك ليعطوا لآرائهم قيمة فى نظر العامة، وذلك بنسبتها الى رجل فاضل من فضلاء المسلمين. وذلك معلوم مما حكى عنه فى متعة
ج ٣، ص: ١٤٨

النساء وغيرها، وابن قيم نفسه حكى عنه فى الصوم عن الميت تغليط الراوى، واعتذر عنه بأنها فتوى وليست حديثا- فى كتاب الروح- ثم ان قوله «العذاب الأكبر» مقابل فى الآية لقوله «العذاب الأدنى» واذا جاز أن يكون من الادنى بعضه، فليجوز أن يكون من الأكبر بعضه.

ويلزمه بانقطاع الخلد فى النار، أو أن يكون على فترات يتخللها راحات.

٥- قوله تعالى: «فلولا اذا بلغت... الخ» وجه الاستدلال عند المؤلف هو «ذكر هاهنا أحكام الأرواح عند الموت، وذكر فى أول السورة أحكامها يوم المعاد الأكبر» ولم لا يقول المؤلف: ان ما قاله الله فى أول السورة، هو نفسه ما قاله فى آخر السورة؟

٦- قوله تعالى: «يا أيتها النفس المطمئنة... الخ» حكى هو فيه خلاف السلف، وصار بالخلاف نصا متشابها.

هذه هى أدلة المثبتين لسؤال القبر ونعيمه أو عذابه- الأدلة التي أوردها ابن القيم ونقلناها بنصها- وعند ردها الى المحكم، لا تثبت سؤالا ولا نعيما ولا عذابا. والصحيح: أن يوم القيامة هو يوم الحساب والثواب أو العقاب. ولا شىء فى القبر، الا جسدا يبلى بعد سنين من وضعه.

*** وعند أهل الكتاب من اليهود والنصارى نصوص فى اثبات يوم القيامة، وليس عندهم من نصوص فى اثبات شىء فى القبر. ففى توراة موسى عليه السلام عن يوم القيامة: «أليس ذلك مكنوزا عندى مختوما عليه فى خزائنى؟ لى النقمة والجزاء فى وقت تزل أقدامهم» (تث ٣٢:

٣٤- ٣٥) وفى سفر أيوب: «أما أنا فقد علمت أن وليى حي، والآخر على الأرض يقوم» (أى ١٩: ٢٥) وفى سفر دانيال: «أما أنت فاذهب الى النهاية فتستريح وتقوم لقرعتك فى نهاية الأيام» (را ١٢: ١٣) وفى انجيل متى يقول عيسى عليه السلام: «قد سمعتم أنه قيل للقدماء:
لا تزن. وأما أنا فأقول لكم: ان كل من ينظر الى امرأة ليشتهيها فقد زنى بها فى قلبه. فان كانت عينك اليمنى تعثرك فاقلعها وألقها عنك.
لأنه خير لك أن يهلك أعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم، وان
ج ٣، ص: ١٤٩

كانت يدك اليمنى تعثرك فاقطعها وألقها عنك. لأنه خير لك أن يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم» (مت ٥: ٢٧- ٣٠)
*** وكل المسلمين متفقون على اثبات السؤال أو النعيم أو العذاب فى يوم القيامة. والجمهور منهم على أنه للجسد. ولروحه الزائدة.
وشذ منهم من قال بأنه للروح الزائدة وأما للجسد فلا.
والصحيح أنه للجسد وروحه معا- والزائدة لا نثبتها-، لأنهما متعاونان فى اكتساب الأفعال. ولأن الروح ليست شيئا منفصلا عن الجسد. بل هى حياة ينعشها هواء- كما قد بينا- وقد قلنا سابقا: ان قول الله تعالى: «يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها، وتوفى كل نفس ما عملت» هو قول محكم ينفى سؤال القبر، ومثله فى الأقوال المحكمة هذه الأقوال:
(أ) قوله تعالى: «ربنا أمتنا اثنتين، وأحييتنا اثنتين» (غافر ١١) فالموتة الأولى هى أن الانسان كان معدوما قبل الولادة من البطن، والعدم موت. والموتة الثانية هى التي بعدها القبر. والحياة الأولى هى حياة الدنيا، والحياة الثانية هى حياة الآخرة. ولو كان فى القبر حياة، لأعقبها موت. فلا يكون الموت مرتان ولا تكون الحياة مرتان. ولو سلمنا بحياة فى القبر، يلزمنا تكذيب قول الله تعالى. ومن يكذب قول الله يعد فى عداد الكافرين. ومثل هذا القول: قوله تعالى: «لا يذوقون فيها الموت. الا الموتة الأولى» (ب) قوله تعالى: «كيف تكفرون بالله؟ وكنتم أمواتا فأحياكم، ثم يميتكم، ثم يحييكم. ثم اليه ترجعون» ففى هذا القول الكريم: كنا أمواتا قبل الولادة، فأحيانا فى الدنيا، ثم أماتنا وأدخلنا القبر، ثم يحيينا فى الآخرة. وهذا مثل القول سابقه فى نفى سؤال القبر وما يترتب عليه.
(ت) قال تعالى: «كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام» وقال تعالى: «كل شىء هالك الا وجهه» وهما يدلان على
ج ٣، ص: ١٥٠

أنه لا يبقى الا الله تعالى وحده. والروح اذا كانت جسما ماديا أو جوهرا روحانيا. ستفنى وتموت. وفناؤها وموتها مع الجسد هو المناسب لها.
لأن الروح والجسد مشتركان فى الدنيا فى اكتساب الفعل، ولا ينعم أو يعذب أحدهما دون الآخر.
(ث) قوله تعالى: «كل نفس ذائقة الموت» يدل على فناء النفس التي هى الجسد وروحه. وقوله: «وانما توفون أجوركم يوم القيامة» يدل على أنه لا أجر فى القبر سواء كان أجرا على خير أو كان أجرا على شر.
ولذلك قال الشاعر:
تنازع الناس حتى لا اتفاق لهم... الا على شجب- والخلف فى الشجب
فقيل: تخلص نفس المرء سالمة... وقيل: تشرك جسم المرء فى العطب
*** ويقول الشيخ ابن قيم الجوزية: ان الأرواح بعد مفارقة البدن اذا تجردت، بأي شىء يتميز بعضها عن بعض، حتى نتعارف ونتلاقى؟
ويقول: انها مسألة لا يظفر فيها من كتب الناس بطائل ولا غير طائل، ولا سيما على اصول من يقول بأنها مجردة عن المادة وعلائقها.
وأنا أسأله على دليله القرآنى على كيفية تميز بعضها عن بعض بعد الوضع فى القبر، لأنه ذهب الى أن الروح «ذات قائمة بنفسها تصعد وتنزل وتتصل وتنفصل» ودليله آيات متشابهة غير محكمة. انه يقول: ان الله سبحانه وتعالى وصفها بالدخول والخروج والقبض والتوفى والرجوع وصعودها الى السماء وفتح أبوابها لها وغلقها عنها، فقال تعالى: «ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم. اخرجوا أنفسكم» وهل خروج النفس من الجسد، يدل أيها الشيخ على الصعود والدخول والخروج بدون الجسد؟

وماذا تقول فى قوله تعالى: «وما كان لنفس أن تؤمن الا باذن الله» هل تؤمن النفس وحدها وهى منفصلة عن الجسد؟ وماذا تقول فى قوله تعالى:
«ينبؤا الانسان يومئذ بما قدم وأخر» ؟
*** ويقول ابن القيم: هل تعاد الروح الى الميت فى قبره وقت السؤال أم لا؟
ج ٣، ص: ١٥١

وأجاب بأنها تعاد، واستدل بحديث آحاد على عودها. ثم قال ما نصه: «وقال أبو محمد بن حزم فى كتاب الملل والنحل، له: وأما من ظن أن الميت يحيا فى قبره يوم القيامة، فخطأ. لأن الآيات التي ذكرناها تمنع من ذلك. يعنى قوله تعالى: «قالوا: ربنا امتنا اثنتين، وأحييتنا اثنتين» ... الخ» وابن حزم كما نرى رجل عاقل. لأنه رد حديث آحاد فى عقيدة، يعارض نصا قرآنيا. وليس نصا واحدا بل نصوصا كثيرة منها:
«الله يتوفى الأنفس حين موتها، والتي لم تمت فى منامها، فيمسك التي قضى عليها الموت، ويرسل الأخرى الى أجل مسمى» يقول ابن حزم:
«فصح بنص القرآن أن أرواح سائر من ذكرنا لا ترجع الى جسده الا الى الأجل المسمى وهو يوم القيامة»
*** ويقول ابن القيم: ان عذاب القبر ونعيمه اسم لعذاب البرزخ ونعيمه. والبرزخ هو ما بين الدنيا والآخرة لقوله تعالى: «ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون» وقوله باطل. فان البرزخ هو الحاجز- والمانع بين حياة الدنيا وحياة الآخرة. ولم ينص الله فى قرءانه على سؤال ونعيم أو عذاب فيه. فما هو الدليل الذي يستدل به ابن القيم على أن حياة القبر هى حياة البرزخ؟ لم يذكر أى دليل. وهل البرزخ الموجود بين البحرين فى سورة الرحمن هو اسم لعذاب القبر ونعيمه؟
فقد قال تعالى: «مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان» يقول الامام فخر الدين الرازى رضى الله عنه فى تفسيره: «أما قوله تعالى: «وَمِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» أى فهؤلاء صائرون الى حالة مانعة من التلاقى، حاجزة عن الاجتماع. وذلك هو الموت. وليس المعنى أنهم يرجعون يوم البعث. انما هو اقناط كلى، لما علم أنه لا رجعة يوم البعث الا الى الآخرة» أ. هـ.
*** وقال ابن القيم: ان الموت معاد وبعث أول. فان الله سبحانه وتعالى جعل لابن آدم معادين وبعثين، يجزى فيهما الذين أساءوا بما عملوا، ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى. فالبعث الأول مفارقة الروح للبدن ومصيرها الى دار الجزاء الأول. والبعث الثاني يوم يرد الله الأرواح الى أجسادها
ج ٣، ص: ١٥٢

ويبعثها من قبورها الى الجنة أو النار. وهو الحشر الثاني. ولهذا فى الحديث الصحيح. «وتؤمن بالبعث الآخر» أ. هـ.
وكلامه فى اثبات معادين وبعثين محتاج الى دليل من القرآن.
ففى القرآن- كما ذكرنا منه- نصوص على معاد وبعث فى القيامة.
والحديث الذي ذكره هو نص فى البعث الآخر: أى فى الحياة الآخرة.
وليس نصا فى بعثين ومعادين كما قال.
*** وقال ابن القيم: هل السؤال فى القبر. عام فى حق المسلمين والمنافقين والكفار أو يختص بالمسلم والمنافق؟ قال أن فيه خلاف، وارتضى هو أن السؤال يكون للمسلم وللكافر، بدليل قوله تعالى: «يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة، ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء» فقد نزلت فى عذاب القبر. هذا كلامه. وانه لباطل. ويتبين بطلانه بسحب الدليل منه الى معنى غير المعنى الذي أراده منه. والآية تحتمل معنيين: أحدهما: القول الثابت الذي كان يصدر عنهم حال ما كانوا فى الحياة الدنيا. وثانيهما: القول الثابت فى القبر.
واحتمالها لهذين المعنيين يبعدها عن الالزام فى الرأى الذي ارتضاه.
والصحيح هو المعنى الأول، لأن ما قبل الآية هو فى الكلام الطيب والخبيث فى الدنيا، ولأن الآيات المحكمة فى القرآن تنفى سؤال

القبر. يقول الامام نخر الدين الرازى: «اعلم: أنه تعالى لما بين أن صفة الكلمة الطيبة أن يكون أصلها ثابتا، وصف الكلمة الخبيثة أن لا يكون لها أصل ثابت، بل تكون منقطعة ولا يكون لها قرار، ذكر أن ذلك القول الثابت الصادر عنهم فى الحياة الدنيا، وجب ثبات كرامة الله لهم، وثبات ثوابه عليهم.

والمقصود: بيان أن الثبات فى المعرفة والطاعة يوجب الثبات فى الثواب والكرامة من الله تعالى، فقوله «يثبت الله» أى على الثواب والكرامة، وقوله «بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة» أى بالقول الثابت الذي كان يصدر عنهم حال ما كانوا فى الحياة الدنيا... الخ»

*** وأورد ابن القيم خلاف العلماء فى أمة محمد صلّى الله عليه وسلّم وأمم النبيين من قبله. هل السؤال فى القبر لأمته فقط، أم لسائر أمم النبيين من قبله،

ج ٣، ص: ١٥٣

وارتضى هو- بدون دليل- أن السؤال لكل الأمم. يقول ما نصه:

«والظاهر- والله أعلم- أن كل نبى مع أمته كذلك، وأنهم معذبون فى قبورهم بعد السؤال لهم واقامة الحجة عليهم، كما يعذبون فى الآخرة بعد السؤال واقامة الحجة»

*** وتحدث ابن القيم فى امتحان الأطفال فى قبورهم. وذكر خلاف الناس فى ذلك على قولين ثانيهما: «السؤال انما يكون لمن عقل الرسول المرسل، فيسأل هل آمن بالرسول وأطاعه أم لا؟ فيقال له: ما كنت تقول فى هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ فأما الطفل الذي لا تمييز له بوجه ما، فكيف يقال له: ما كنت تقول فى هذا الرجل الذي بعث فيكم؟» ثم يعقب على الرأيين بقوله: «ولا ريب أن فى القبر من الآلام والهموم والحسرات ما قد يسرى أثره الى الطفل، فيتألم به، فيشرع للمصلى عليه أن يسأل الله تعالى له أن يقيه ذلك العذاب» وانه نسى وهو يعقب ما قاله أولا وهو أن الطفل لا تمييز له بوجه ما.

*** وقال ابن القيم: هل عذاب القبر دائم أو منقطع؟ وحكى حجج القائلين بدوامه سوى أنه يخفف عنهم ما بين النفختين. ومن حججهم: «النار يعرضون عليها غدوا وعشيا» - وقد بينا أنه نص متشابه- وحكى حجج القائلين بانقطاعه بدعاء أو صدقة أو استغفار أو ثواب حج أو قراءة تصل اليه من بعض أقاربه أو غيرهم.

هذا كلامه. وهو يعلم أن جماعة من العلماء يرون بأن الأحياء لا يقدرون على نفع الميت بشيء من صدقة أو ثواب قراءة، لقوله تعالى: «وأن ليس للانسان الا ما سعى، وأن سعيه سوف يرى، ثم يجزاه الجزاء الأوفى» وقال ابن القيم فى صفحة ١٨٨ «وذهب بعض أهل البدع من أهل الكلام أنه لا يصل الى الميت شىء البتة، لا دعاء ولا غيره» واحتج على وصول الثواب بأحاديث منها قوله صلّى الله عليه وسلّم: «لا تقتل نفس ظلما، الا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها، لأنه أول من سن القتل» فاذا كان هذا فى العذاب والعقاب، ففى الفضل والثواب أولى وأحرى» هذا كلامه.

ج ٣، ص: ١٥٤

ونحن نرى أن الميت لا ينتفع بشيء بعد موته من سعى الأحياء.

فان المشهور من مذهب الشافعى ومالك وبعض الأحناف- كما قال ابن القيم- أن الصوم والصلاة وقراءة للقرآن والذكر، لا يصل من ثوابهم شىء الى الميت. والمشهور صحيح لقوله تعالى: «وأن ليس للانسان الا ما سعى» وقد ذكر ابن القيم دليلا واحدا من القرآن على انتفاع الميت بغير ما تسبب فيه من القرآن. وهو قوله تعالى: «والذين جاءوا من بعدهم يقولون: ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان» فأثنى الله سبحانه عليهم باستغفارهم للمؤمنين قبلهم، فدل على انتفاعهم باستغفار الأحياء. هذه حجته. وهو نفسه قد نقضها بقوله: «وقد يمكن أن يقال:

انما انتفعوا باستغفار هم لأنهم سنوا لهم الايمان بسبقهم اليه. فلما أتبعوهم فيه، كانوا كالمستنين فى حصوله لهم»

*** ثم ذكر أحاديث تدل على وصول الثواب. ثم ذكر أدلة المانعين من وصول الثواب الى الميت. وهذا نص كلامه:

«قال المانعون من الوصول: قال الله تعالى: «وأن ليس للانسان الا ما سعى» وقال: «ولا تجزون الا ما كنتم تعملون» وقال: «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت» وقد ثبت عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم أنه قال: «اذا مات العبد انقطع عمله، الا من ثلاث: صدقة جارية أو ولد صالح يدعو له، أو علم ينتفع به من بعد موته» فأخبر أنه انما ينتفع بما كان تسبب فيه فى الحياة، وما لم يكن قد تسبب فيه، فهو منقطع عنه.

وأيضا: فحديث أبى هريرة رضى الله عنه وهو قوله: «ان مما يلحق الميت من عمله وحسناته بعد موته، علما نشره» فالحديث يدل على أنه انما ينتفع بما كان قد تسبب فيه. وكذلك حديث «أنس» يرفعه وهو «سبع يجرى على العبد أجرهن وهو فى قبره بعد موته: من علم علما، أو أجرى نهرا، أو حفر بئرا، أو غرس نخلا، أو بنى مسجدا، أو ورث مسحفا، أو ترك ولدا صالحا، يستغفر له بعد موته» وهذا يدل على أن ما عدا ذلك لا يحصل له منه ثواب، والا لم يكن للحصر معنى. قالوا: الاهداء حوالة.

والحوالة انما تكون بحق لازم، والأعمال لا توجب الثواب وانما هو مجرد تفضل الله واحسانه، فكيف يحيل العبد على مجرد الفضل الذي لا يجب على الله، بل ان شاء آتاه وان لم يشأ لم يؤته. وهو نظير حوالة الفقير على

ج ٣، ص: ١٥٥

من يرجو أن يتصدق عليه، ومثل هذا لا يصح اهداؤه وهبته، كصلة ترجى من ملك، لا لتحقق حصولها.

قالوا: وأيضا: فالايثار بأسباب الثواب مكروه. وهو الايثار بالقرب، فكيف الايثار بنفس الثواب الذي هو غاية. فاذا كره الايثار بالوسيلة، فالغاية أولى وأحرى ولذلك كره الامام أحمد، التأخر عن الصف الأول وايثار الغير به، لما فيه من الرغبة عن سبب الثواب. قال أحمد- فى رواية حنبل- وقد سئل عن الرجل يتأخر عن الصف الأول ويقدم أباه فى موضعه، قال: ما يعجبنى. يقدر أن يبر أباه بغير هذا. قالوا:

وأيضا: لو ساغ الاهداء الى الميت، لساغ نقل الثواب والاهداء الى الحى.

وأيضا: لو ساغ ذلك، لساغ لهذا نصف الثواب وربعه وقيراط منه.

وأيضا: لو ساغ ذلك، لساغ اهداؤه بعد أن يعمله لنفسه. وقد قلتم:

انه لا بد أن ينوى حال الفعل اهداءه الى الميت، والا لم يصل اليه. فاذا ساغ له نقل الثواب. فأى فرق بين أن ينوى قبل الفعل أو بعده؟ وأيضا:

لو ساغ الاهداء، لساغ اهداء ثواب الواجبات على الحى، كما يسوغ اهداء ثواب التطوعات التي يتطوع بها.

قالوا: وان التكاليف امتحان وابتلاء، وهى لا تقبل البدل. فان المقصود منها: عين المكلف العامل المأمور المنهى، ولا يبدل المكلف الممتحن بغيره، ولا ينوب غيره عنه فى ذلك. اذا المقصود طاعته هو نفسه وعبوديته. ولو كان ينتفع باهداء غيره له من غير عمل منه، لكان أكرم الأكرمين أولى بذلك. وقد حكم سبحانه أنه لا ينتفع الا بسبعة. وهذه سنته تعالى فى خلقه، وقضاؤه، كما هى سنته فى أمره وشرعه. فان المريض لا ينوب عنه غيره فى شرب الدواء، والجائع والظمآن والعارى، لا ينوب عنه غيره فى الأكل والشرب واللباس. قالوا: ولو نفعه عمل غيره، لنفعه توبته عنه. قالوا: ولهذا لا يقبل الله اسلام أحد عن أحد، ولا صلاته عن صلاته. فاذا كان رأس العبادات لا يصح اهداء ثوابه، فكيف يصح فروعها؟ قالوا: وأما الدعاء فهو سؤال ورغبة الى الله أن يتفضل على الميت ويسامحه ويعفو عنه. وهذا (ليس) اهداء ثواب عمل الحى اليه.

*** (و) قال المقتصرون على وصول (ثواب) العبادات التي تدخلها النيابة كالصدقة والحج. العبادات نوعان:

ج ٣، ص: ١٥٦

نوع لا تدخله النيابة بحال. كالاسلام والصلاة وقراءة القرآن والصيام. وهذا النوع يختص ثوابه بفاعله لا يتعداه ولا ينتقل عنه، كما أنه فى الحياة لا يفعله أحد عن أحد، ولا ينوب فيه عن فاعله غيره.

ونوع تدخله النيابة كرد الودائع واداء الديون واخراج الصدقة والحج. وهذا يصل ثوابه الى الميت، لأنه يقبل النيابة ويفعله العبد عن غيره فى حياته. فبعد موته بالطريق الأولى والأحرى» انتهى كلامه. ونعلق على النوع الثاني بقولنا: ان رد الودائع وأداء الديون. منصوص عليهما فى قوله تعالى: «من بعد وصية توصون بها أو دين» فهذا واجب على من يلى أمور الميت وثواب الأداء لمن يلى أمور

الميت وللميت أيضا اذا كان فى نيته الأداء من قبل الموت. وأما الصدقة والحج. فقد سقطا بالموت.
لأن الميت اذ كان قادرا عليهما حال حياته ولم يؤدهما فهو آثم، ولا يرفع عنه الاثم فعل غيره لهما عنه. واذا لم يكن قادرا عليهما حال حياته. فقد سقطا عنه. فمن يتطوع بأدائهما عنه، فانما يفعل فعلا غير مفروض وقد سقط لعدم الاستطاعة. وذلك من قوله تعالى: «من استطاع» فى فرض الحج بقوله: «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا»
*** ونعود الى نص كلام ابن القيم. يقول: «قالوا: وأما حديث «من مات وعليه صيام، صام عنه وليه» فجوابه من وجوه: أحدها: ما قاله مالك فى موطئه، قال: «لا يصوم أحد عن أحد» قال: «وهو أمر مجمع عليه عندنا، لا خلاف فيه» الثاني: ان ابن عباس رضى الله عنهما هو الذي روى حديث الصوم عن الميت. وقد روى عنه النسائى: أخبرنا محمد ابن عبد الأعلى، حدثنا يزيد ابن زريع، حدثنا أيوب بن موسى عن عطاء ابن أبى رباح عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: «لا يصلى أحد عن أحد» (ولا يصوم أحد عن أحد)
الثلث: انه حديث اختلف فى اسناده.
هكذا قال صاحب المفهم فى شرح مسلم. الرابع: انه معارض بنص القرآن، كما تقدم من قوله تعالى: «وأن ليس للانسان الا ما سعى»
الخامس:
انه معارض بما رواه النسائى عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنه قال: «لا يصلى أحد عن أحد، ولا يصوم أحد عن أحد، ولكن يطعم عنه مكان كل يوم مدا من حنطة» السادس: انه معارض بحديث محمد بن
ج ٣، ص: ١٥٧

عبد الرحمن بن أبى ليلى عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما عن النبي صلّى الله عليه وسلّم:
«من مات وعليه صوم رمضان، يطعم عنه» السابع: أنه معارض بالقياس الجلى فى الصلاة والإسلام والتوبة، فان أحدا لا يفعلها عن أحد.
قال الشافعى فيما تكلم به على خبر ابن عباس: لم يسم ابن عباس، ما كان نذر أم سعد. فاحتمل أن يكون ندر حج أو عمرة أو صدقة، فأمره بقضائه عنها. فأما من نذر صلاة أو صياما ثم مات، فانه يكفر عنه فى الصوم ولا يصام عنه ولا يصلى عنه ولا يكفر عنه فى الصلاة. ثم قال:
فان قيل: أفروي عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أمره أحد أن يصوم عن أحد؟ قيل: نعم. روى ابن عباس رضى الله عنهما، عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم. فان قيل: فلم لا تأخذ به؟ قيل: حديث الزهرى عن عبيد الله، عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبي صلّى الله عليه وسلّم نذرا، ولم يسمه، مع حفظ الزهرى، وطول مجالسة عبيد الله، لابن عباس. فلما جاء غيره عن رجل عن ابن عباس بغير ما فى حديث عبيد الله أشبه أن لا يكون محفوظا.
فان قيل: فتعرف الرجل الذي جاء بهذا الحديث فغلط عن ابن عباس.
قيل: نعم. روى أصحاب ابن عباس عن ابن عباس أنه قال لابن الزبير:
أن الزبير حل من متعة الحج. فروى هذا عن ابن عباس أنها متعة للنساء.
وهذا غلط فاحش.
فهذا الجواب عن فعل الصوم. وأما فعل الحج، فانما يصل منه ثواب الانفاق. واما أفعال المناسك، فهى كأفعال الصلاة، انما تقع (ل) فاعلها» أ. هـ.
ونعلق على كلام الشافعى فنقول: ان النذر يلزم الوفاء به مثل الفرض. ولو أن الانسان قد مات قبل الوفاء به. فانه لا يؤديه أحد عنه بالنيابة. كما لا تؤدى الفروض بالنيابة. وقوله أنه يكفر عنه فى الصوم ولا يصام عنه ولا يصلى عنه ولا يكفر عنه فى الصلاة. هو قول يفرق به بين أركان الإسلام بدون دليل على التفرقة. والأحاديث مختلفة فى هذا الباب ومتعارضة وفتاوى الصحابة الذين نسبت اليهم هذه الأحاديث مخالفة لها. فابن عباس المنسوب اليه حديث الصوم عن الميت، هو نفسه قد نسب اليه أن لا يصوم أحد عن أحد، وأفتى فى صوم رمضان أن

ج ٣، ص: ١٥٨

لا يصوم أحد عن أحد، وأفتى فى النذر أن يصام عنه. وهذا قد حكاه ابن للقيم وأعرض عنه. والشافعى نفسه قد غلط الراوى عن ابن عباس.

ولأن هذه المسألة من المسائل الاعتقادية، لا ينبغي أن يكون الاختلاف حولها بأحاديث. هذا شأنها من معارضة بعضها لبعض، ومن معارضة بعضها للقرآن الكريم. بل ينبغى تقريرها بأدلة القرآن وحده وبالسنة التي توافقه. فان كل امرئ بما كسب رهين.

*** وقال ابن للقيم: أين مستقر الأرواح ما بين الموت الى يوم القيامة؟

هل هى فى السماء أم فى الأرض؟ وهل هى فى للجنة أم لا؟ وهل تودع فى أجساد غير أجسادها، التي كانت فيها، فتنعم وتعذب فيها أم تكون مجردة؟ هذه مسألة عظيمة تكلم فيها الناس واختلفوا فيها. وهى انما تتلقى من السمع فقط.

وذكر الاختلاف على أمر من عشرين رأيا. ومن فمه ندينه. انه قال:

«وهى انما تتلقى من السمع فقط» فأين السمع وقد أوصل الاختلاف الى ما اوصله؟ وانه لو عقل الحكم، ورد المتشابه اليه لرد الاختلاف على أصحابه. والمحكم هو: «كل نفس ذائقة الموت. وانما توفون أجوركم يوم القيامة. فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز» هذا هو المحكم وهو يثبت فناء الروح وقت فناء الجسد. ويثبت ان الروح والجسد يحصلان معا على أجورهما يوم القيامة. وقد أثبت الله تعالى قدرته على خلق الجسد من لا شيء، ورد الروح اليه فى قوله تعالى: «انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له: كن. فيكون» وعلى المحكم هذا يكون لا وجود للأرواح فى العالم من بعد الموت. لا وجود لها بأفنيه الجنة على أبوابها ولا وجود لها على افنية القبور، ولا وجود لها بالجلبية، أو ببئر زمزم، أو ببرهوت وهو بئر بحضرموت- والجابية قرية من قرى دمشق فى شمال حوران- وقد قال قوم: ان أرواح المؤمنين عند الله تعالى ولم يزيدوا على ذلك.

وعلق عليهم ابن القيم بقوله: انهم تأدبوا مع لفظ القرآن حيث يقول الله عز وجل: «بل أحياء عند ربهم يرزقون» ونعلق نحن عليهم بأنهم عوام.

لأن العامى هو من لا يعرف المحكم والمتشابه. ولذلك يأخذ بظاهر النص ويسلم به حتى لا يقع فى الغلط. والراسخون فى العلم يقولون: هم أحياء بمعنى سيصيرون فى الآخرة أحياء. وعبر بأحياء الآن دلالة على تحقق

ج ٣، ص: ١٥٩

الوقوع، لأن المدة من الموت الى القيامة قصيرة لا يحس بها المرء.

*** وابن القيم نقل كلام القائلين بأن روح الميت تفنى بفناء الجسد ولا تظهر الا فى يوم القيامة مع الجسد هكذا: «وأما قول من قال: مستقرها العدم المحض. فهذا قول من قال: انها عرض من أعراض البدن.

وهذا قول ابن الباقلانى ومن تبعه. وكذلك قال أبو الهذيل العلاف: النفس عرض من الأعراض. ولم يعينه بأنه الحياة، كما عينه ابن الباقلانى.

ثم قال: هى عرض كسائر اعراض للجسم. وهؤلاء عندهم أن الجسم اذا مات، عدمت روحه- كما تقدم- وسائر أعراضه المشروطة بالحياة.

ومنهم من يقول: ان العرض لا يبقى زمانين، كما يقوله أكثر الأشعرية.

ومن قولهم: ان روح الانسان الآن هى غير روحه قبل. وهو لا ينفك يحدث له روح. ثم تغير. ثم روح، ثم تغير. هكذا أبدا... الخ»

*** وقد نقد التصوف شيخنا ابن القيم رحمه الله- ونعما فعل- ولكنه فى كلامه عن روح الميت، قد قال كلاما يفيد المتصوفة فى رد النقد، ففى كتابه الروح يقول: «وقد دل على التقاء أرواح الأحياء والأموات:

أن الحى يرى الميت فى منامه فيستخبره ويخبره الميت بما لا يعلم الحى، فيصادف خبره كما أخبر فى الماضى والمستقبل. وربما أخبره بمال دفنه الميت فى مكان لم يعلم به سواه، وربما أخبره بدين عليه، وذكر له شواهده وأدلته. وأبلغ من هذا: أنه يخبر بما عمله من عمل لم

يطلع عليه أحد من العالمين. وأبلغ من هذا: أنه يخبره: انك تأتينا الى وقت كذا وكذا، فيكون كما أخبر، وربما أخبره عن أمور يقطع الحى أنه لم يكن يعرفها غيره» أ. هـ.
واستدل ابن القيم بقصص منامية. منها: «ولما ماتت «رابعة» رأتها امرأة من أصحابها وعليها حلة من استبرق وخمار من سندس. وكانت كفنت فى جبة وخمار من صوف. فقالت لها: ما فعلت الجبة التي كفنتك فيها وخار الصوف؟ قالت: والله انه نزع عنى وأبدلت به هذا الذي ترين على وطويت أكفانى وختم عليها ورفعت فى عليين، ليكمل لى ثوابها يوم القيامة. قالت: فقلت لها: لهذا كنت تعملين أيام الدنيا؟ فقالت: وما هذا
ج ٣، ص: ١٦٠

عند ما رأيت من كرامة الله لأوليائه؟ فقلت لها: فما فعلت: «عبدة بنت أبى كلاب» ؟ فقالت: هيهات. هيهات. سبقتنا- والله- الى الدرجات العلى. قالت: قلت: وبم وقد كنت عند الناس أعبد منها؟ فقالت:
انها لم تكن تبالى على أى حال أصبحت من الدنيا أو أمست فقلت: فما فعل «أبو مالك» ؟ - تعنى ضيغما- فقلت: يزور الله تبارك وتعالى متى شاء... الخ»
*** هذا كلام ابن القيم بنصه. وهو كلام المتصوفة أنفسهم. وقد أثبت به أن للأموات صلات بالأحياء. فلو أن متصوفا قال له: أتانى صاحب هذه القبة فى المنام وطلب منى أن أصلى ركعتين عند رأسه وأن أدعو له.
أو قال له فى المنام: زرنى ومعك كبش وانحره لزوار قبرى. أو قال له:
أنا زرت الله كثيرا ولو أردت أن أتوسط لك عنده لفعلت. فبماذا يرد ابن القيم على الصوفى قائل هذا؟ وقد أثبت ابن القيم فى أول كتابه الروح: أن كلام الأموات فى الرؤى. لا يرد. وأن الميت اذا أتى فى المنام الانسان وقال له:
انى أوصى لفلان، وأصبح هذا الانسان وأخبر أهل الميت بالوصية هذه، فانه يجب عليهم إمضاؤها. ويقول ابن القيم بعد ذكر روايات منامية فى هذا الشأن: «وهذا محض الفقه» وانه لمخطئ فى ما ذهب اليه. وهو قد ذهب الى تصديق رابعة العدوية الصوفية الشهيرة فى قولها- وهو قول منام- أن أبا مالك كان يزور الله تبارك وتعالى متى شاء. وذهب الى أن كلام الميت فى الحلم ككلامه فى اليقظة. ولا أدرى أين كان عقله وهو يكتب هذا؟ فلو أن حاكما رأى فى منامه أن رجلا وامرأة- لم يموتا بعد- يزنيان، فهل اذا قام من نومه يقيم عليهما الحد؟ وهل اذا رأى انسان نفسه مع امرأة يضاجعها. فهل يصبح ويقول للحاكم: طهرنى من الزنا؟
ولو رأى أسدا قد أتاه فى الحلم، فهل هذا الأسد هو نفسه الذي يعيش فى الغابات؟ انها صور تتراءى فقط.
*** أن الذي يقضى على المذهب الصوفى قضاء مبرما، ويهد أركانه من الأساس: هو اثبات انقطاع الأرواح عن الاجساد من بعد الموت- سواء كانت أرواح أنبياء أو كانت أرواح أولياء- واثبات أنها لا تتلاقى ولا تتزاور ولا تتعارف ولا صلة لها بالأحياء، ولا تعرف شيئا مما يجرى فى الدنيا.
واثبات أنها ليست بجسم منفصل عن الجسد وروحه. سواء كان جسما
ج ٣، ص: ١٦١

ماديا أو روحانيا. واثبات أن الميت لا ينتفع بأي عمل من أعمال الأحياء التي يريدون إضافتها الى صحيفة الميت، الا عملا عمله فى حياته وما يزال له أثر مفيد من بعد. كولد تسبب أبوه فى صلاحه. وما يزال الولد حيا. أو علم علمه وما يزال أثره باقيا مفيدا أو مسجد بناه وما يزال الناس ينتفعون به فى اقامة الصلاة وغيرها.
*** وقد ذكر ابن القيم حكايات لا يقدر أحبابه أن يلتمسوا له عذرا فيها.
ومنها فى «الروح» «وقال عاصم الجزرى: رأيت فى النوم كأنى لقيت بشر ابن الحارث. فقلت له: من أين يا أبا نصر؟ قال: من عليين. قلت:
فما فعل أحمد بن حنبل؟ قال: تركته الساعة مع عبد الوهاب الوراق بين يدى الله عز وجل يأكلان ويشربان. قلت له: وأنت؟ قال: علم قلة رغبتى فى الطعام فأباحنى النظر اليه» أ. هـ

*** والذين قالوا بأن الروح جسم مخالف بالماهية والحقيقة لهذا الجسم المحسوس وروحه. هؤلاء استدلوا على رأيهم بآيات قرآنية وأحاديث أحاد وحكايات خرافية وحكايات منامية. منها قول ابن القيم فى كتابه: «الروح» كان سماك بن حرب قد ذهب بصره، فرأى ابراهيم الخليل فى المنام، فمسح على عينيه، وقال: اذهب الى الفرات، فتنغمس فيه ثلاثا. ففعل. فأبصر» أ. هـ أما الحكايات فنترك الحديث فى ردها ونقدها. لأن الحكايات ليست بحجة معتبرة لا عند الموافق ولا عند المخالف.
وأما الأحاديث. فقد خرجت من الأدلة، لكونها آحاد.
وأما الأدلة القرآنية. فاننا نذكرها، ونبين خطأ المستدل بها.
استدل ابن القيم فى روحه بما يلى:

الدليل الأول: «الله يتوفى الأنفس حين موتها. والتي لم تمت فى منامها. فيمسك التي قضى عليها الموت، ويرسل الأخرى الى أجل مسمى» فانه أخبر بتوفيها وامساكها وارسالها.
الرد عليه: هو أخبر. ولكن لم يخبر بأنها فى حالة التوفى والامساك والارسال تكون منفصلة عن الجسد. ومعنى التوفى. اما يكون بمعنى معرفها
ج ٣، ص: ١٦٢

حقها من الأجر، واما أن يكون بمعنى الموت. ولأنه قال حين موتها. أى عاير بين الوفاة والموت، يكون المعنى المراد: انى معرفها حقها من الأجر، وفى يوم القيامة تناله، وعبر بالوفاة فى الدنيا، مع أن التوفية فى القيامة لتحقق وعد الله ووعيده. والتي لم تمت فى منامها يكتب فى صحيفتها ما لها وما عليها. ثم انه يمسك التي قضى عليها الموت عن الدنيا بايداع الحسد فى القبر وبافناء خصائصه المستعدة لقبول الهواء الذي يكون الروح. ويترك النفس الأخرى التي لم يقض عليها الموت الى أجلها المحتوم. وقد جاء التوفى بمعنى الموت، وبمعنى اعطاء الأجر. فى أكثر من آية فى القرآن.
وسياق الكلام هو الذي يحدد المراد من التوفى. ومن ذلك: «وابراهيم الذي وفى» - «من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها، نوف اليهم أعمالهم فيها» - «فيوفيهم أجورهم» - «وليوفيهم أعمالهم» - «وما تنفقوا من خير يوف اليكم» - «ان الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم» ... الخ.
وأيا ما كان المعنى. فان آية «الله يتوفى الأنفس حين موتها» لا تثبت انفصال الروح عن الجسد لأنه جاءت فى القرآن آيات تدل على أن النفس هى مجموع الروح والجسد. منها: «ووفيت كل نفس ما كسبت» - «ووفيت كل نفس ما عملت» - «يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها، وتوفى كل نفس ما عملت» - «واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا» - «لا نكلف نفس الا وسعها» - «يوم تجد كل نفس ما عملت من خير حضرا» - «أن تقول نفس: يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله» - «وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد» - «واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها» - «أنه من قتل نفسا بغير نفس» - «أقتلت نفسا زكية بغير نفس» «كما قتلت نفسا بالأمس» - «انى قتلت منهم نفسا» فأنت ترى مما تقدم: أن النفس المقتولة هى الجسد والروح. والنفس التي ستجد عملها هى الجسد والروح. والنفس التي تكلف هى الجسد والروح. والنفس التي ستجد عملها هى الجسد والروح. والنفس التي تكلف هى الجسد والروح. والنفس التي ستأتى معها سائق وشهيد هى الجسد والروح. فاذا قال الله انه يتوفى الأنفس لا يقصد نفسا غير الجسد وروحه. بل يقصد الجسد والروح معا، لأنهما معا، مثلهما مثل المقعد والأعمى اللذان تعاونا معا على افساد ثمر البستان.
ج ٣، ص: ١٦٣

الدليل الثاني: «ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت، والملائكة باسطوا أيديهم. أخرجوا أنفسكم. اليوم تجزون عذاب الهون» الى قوله تعالى: «ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة» وفيها أربعة أدلة: ١- بسط الملائكة أيديهم لتناولها. ٢- وصفها بالاخراج والخروج ٣- الاخبار عن عذابها فى ذلك اليوم ٤- الاخبار عن مجيئها الى ربها.
الرد عليه: ان قوله «أخرجوا أنفسكم» نص متشابه يحتمل معنيين.
أولهما: اخراج الجسد والروح معا من هذه المشقة. ومثل ذلك ما لوقع انسان فى بحر وأدركه الغرق، وصاح عليه انسان وقال له: أخرج نفسك من الماء. وثانيهما: اخراج الروح وحدها من الجسد. وعلى المعنى الأول يكون بسط اليد كناية عن استعدادهم لتوفية أجره وختم

صحيفة أعماله.

وعلى المعنى الثاني يكون بسط اليد لأخذ الروح. والمعنى الأول هو المراد لقوله فيما بعد: «ولقد جئتمونا» والمجيء للروح وللجسد معا فى الآخرة لا كما فهم «ابن القيم» من أن المجيء للروح وحدها. لأنه جاء بعد المجيء: «وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم. وما نرى معكم شفعاءكم. الذين زعمتم: أنهم فيكم شركاء» والمخاطب بترك الأشياء، وراء الظهور، وتخليهم عن الشفعاء هو الجسد والروح. لأن الروح لا ظهر لها.

الدليل الثالث: قوله تعالى: «وهو الذي يتوفاكم بالليل. ويعلم ما جرحتم بالنهار. ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى، ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة، حتى اذا جاء أحدكم الموت، توفته رسلنا وهم لا يفرطون. ثم ردوا الى الله مولاهم الحق» فقد أخبر بتوفى الأنفس بالليل، ويبعثها الى أجسادها بالنهار، وبتوفى الملائكة له عند الموت.

الرد عليه: ليس فى الآيات ذكر للنفس. ولكنه فهم أن المراد منها النفس من شبهها بآية «الله يتوفى الأنفس حين موتها» والذي قلناه فيها يصح أن يقال فى هذه الآيات. مع أن هذه الآيات لا تخاطب النفس فقط، بل تخاطب الانسان بجسده وروحه. فمرجع الانسان الى الله لينبئه بأعماله هو للجسد وللروح. ورد الناس الى الله مولاهم الحق، ليس بأرواحهم فقط. وليس بروح زائدة.

ج ٣، ص: ١٦٤

الدليل الرابع: قوله تعالى: «يا أيتها النفس المطمئنة. ارجعى الى ربك راضية مرضية. فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى» فقد وصفها بالرجوع والدخول والرضا. واختلف السلف هل يقال لها ذلك عند الموت أو عند البعث أو فى الموضعين؟ على ثلاثة أقوال.

الرد عليه: النفس المطمئنة هى الانسان المطمئن بما قدره الله تعالى وما أجراه عليه فى الدنيا، أى المستسلم لأمره، المطمئن بعدله ورحمته. وليست النفس هى الروح وحدها، حالة كونها منفصلة عن الجسد.

ألا ترى أن قوله تعالى: «فسلموا على أنفسكم» لا يدل على سلام على النفس وحدها وهى منفصلة عن الجسد. فكذلك النفس المطمئنة. ثم اختلاف السلف- كما نقل ابن القيم- دليل على أن النفس هى الجسد والروح معا. فانه اذا قيل لها عند الموت. كان القول لها وللجسد، لأنها لم تنفصل بعد عن الجسد، واذا قيل لها عند البعث. فقد حيي الجسد وحلت فيه الروح. ولو أن «ابن القيم» أصر على قوله بأن النفس المطمئنة هى المفصلة عن الجسد. لكان دخولها فى الجنة فى قوم القيامة حالة كونها منفصلة عن الجسد- فيكون النعيم للروح وليس للجسد- وهذا لم يقل به الا الفلاسفة المصرحون بالبعث الروحانى فقط.

أى ان الله تعالى قال للنفس المطمئنة «ادخلى جنتى» فهل تدخل النفس وحدها أم تدخل النفس والجسد؟. اذن النفس المطمئنة هى الروح والجسد. والاطمئنان صفة لها.

الدليل الخامس: قوله تعالى: «أن الذين كذبوا بآياتنا، واستكثروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء» يقول ابن القيم: وهذا دليل على أن أرواح المؤمنين تفتح لهم أبواب السماء. وهذا التفتيح هو تفتيحها لأرواحهم عند الموت.

الرد عليه: ان التعبير بقوله «لا تفتح لهم أبواب السماء» هو كناية عن بعدهم عن رحمة الله. كما يقال: افتح لى أبواب رحمتك وافتح لى أبواب الخير. وليس التعبير هذا نصا فى أرواح مفارقة لأجسادها.

هذه هى الأدلة القرآنية عند «ابن قيم الجوزية» والرد عليها.

وأما آية الشهداء وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون فان العندية ليست للقرب المكانى، لاستحالته، وانما المعنى: سيصيرون فى الآخرة أحياء.

ج ٣، ص: ١٦٥

الثاني: ان القوى الحساسة اذا أدركت شيئا، عجزت فى تلك الحالة عن ادراك شيء آخر. والقوة الناطقة اذا أدركت شيئا، صارت عند ذلك أقوى على ادراك سائر الأشياء.

الثالث: ان القوى الحساسة يعرض لها الأغلاط الكثيرة بسبب اختلاف أمزجة الآلات الجسمانية. والقوة العقلية لما لم تكن جسمانية، لم تعرض لها الأغلاط بهذا السبب، فبان بهذا: أن ادراك النفس الناطقة أشرف من مدركات القوى الحسية. وأما أن مدركات النفس الناطقة أشرف من مدركات القوى الحسية: فلأن مدركات النفس الناطقة هى ذات واجب الوجود وصفات جلاله واكرامه،

وكيفية تأثيره فى تكوين العالم الروحانى والعالم الجسمانى. ومن مدركات النفس الناطقة: الملائكة المقربون (على) اختلاف «١٤» درجاتهم ومراتبهم. وأما مدركات القوى الحساسة: فهى الكيفيات المحسوسة القائمة بهذه الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية. ومعلوم أنه لا نسبة فى الشرف بين هاتين الدرجتين.

واذا عرفت هذا فنقول: لما ثبت أن اللذة عبارة عن ادراك الملائم، وجب القطع بأنه كلما كان الادراك أكمل وكان المدرك أشرف، تكون اللذة أقوى وأعلى. ولما ثبت أن ادراك النفس الناطقة يحضره جلال الله أقوى الادراكات، وثبت أن الحق سبحانه أشرف الموجودات، لزم أن يقال:

اللذة الحاصلة بادراك جلال الله، تكون أقوى اللذات وأعلاها «١٥»

***

وعبر بالآن دلالة على تحقق الوقوع من جهة، ولأن المدة من الموت الى البعث قليلة من جهة أخرى.

وهى آية متشابهة. ومحكمها هو: «كل نفس ذائقة الموت وانما توفون أجوركم يوم القيامة» فقد أثبت التوفية فى القيامة ومنعها فى القبر للشهيد وغيره.

ج ٣، ص: ١٦٦

قال الشيخ: «واذا لم تلتذ انفسنا بذلك أو التذت لذة يسيرة، فذلك للشواغل البدنية التي هى كالأمراض ولبعد المناسبة لغرق النفس فى الطبيعة، مثل المرضى الذين لا يلتذون بالحلو، ويتأذون. فاذا زال العائق ثبت اللذة بالحلو، وظهر التالم بالمر. وهذا أيضا كالخدر الذي لا يحس بألم ولا لذة، وكالذى به «بوليموس» فانه جائع ولا يحس بالم الجوع، فاذا زال العائق اشتد به احساسه» التفسير: لسائل أن يسأل فيقول: ان كانت معرفة الله تعالى تقتضى هذه اللذة العظيمة، فنحن فى هذه الحياة الجسمانية نعرفه معرفة بقدر الطاقة البشرية، فلم لا تحصل هذه اللذة؟ وأجاب عنه: بأن المقتضى للذة قائم الا أن اللذة لم تحصل «١٦» لأن اشتغال النفس عائق عن حصول هذا الأثر، والمقتضى قد يتخلف الأثر عنه، لاجل قيام المانع. ثم ضرب لهذا أمثلة:

أولها: المريض الذي يتأذى بذوق الحلو، فادراك الحلاوة موجب للذة، الا أنه لم تحصل اللذة هاهنا، لأن الخلط الحاصل الموجب لذلك المرض عائق عن حصول هذا الأثر.

وثانيها: ان العضو الخدر اذا احترق بالنار، فانه لا يحس بالألم، مع أن المقتضى للألم قائم، الا أنه لم يحصل الاحساس. فاذا زال هذا العاق حصل الاحساس الشديد.

وثالثها: المرض المسمى «بوليموس» وهو الانسان الذي يختل مزاج معدته، فلا يحس بالجوع البتة. فان المقتضى لألم الجوع قائم. وهو تحلل الأجزاء البدنية، الا أن سوء مزاج فم المعدة يمنع من حصول هذا الاحساس، فاذا زال هذا العائق حصل الاحساس. فكذا هنا.

ج ٣، ص: ١٦٧

ولقائل أن يقول: السؤالات على هذه الحجة كثيرة، ذكرناها فى كتاب «الملخص» ونكتفى هنا بالقليل منه. فنقول:

أتقولون: ان هذا الادراك عين هذه اللذة، أو تقولون: هذا الادراك يوجب هذه اللذة؟ والأول باطل، لأن الادراك حاصل قبل الموت واللذة غير حاصلة قبل الموت، فوجب أن لا يكون الادراك هو عين اللذة. والقدر الذي ذكرتموه- وهو قيام المانع- هو فى هذا المقام باطل، لأنه يجوز أن يكون المقتضى قائما، الا أن المانع يمنعه من ايجاب هذا الأثر. وهذا معقول. وأما أن يقال: ان الشىء يكون حاصلا، ثم ان المانع يمنع من حصوله حال كونه حاصلا. فهذا لا يقوله عاقل. فثبت: أن هذا القدر انما يتم اذا عرفتم أن هذا الادراك ليس عين اللذة، بل هو أمر يوجب اللذة.

الا أنا نقول: على هذا التقدير يسقط هذا الدليل. وبيانه من وجهين:

الأول: ان القوى المدركة مختلفة بالماهيات والادراكات أيضا مختلفة بالماهيات. والأشياء المختلفة بالماهية لا يجب استواؤها فى الأحكام، فلا يلزم من كون الادراكات الحسية موجبة للذة، كون الادراكات العقلية موجبة للذة.

الثاني: هب أن الادراكات العقلية موجبة للذة، لكن كون المقتضى موجبا لأثره، يكون موقوفا على شرط. فلم لا يجوز أن يقال: كون الادراكات العقلية موجبة للذة موقوف على حصول الآلات البدنية. وعند فقدان هذه الآلات يبطل الشرط، فلا جرم لم

يحصل المشروط؟
والأقرب عندى فى تقرير هذا الباب: أن يقال: الاستقراء دل على أن الكمال محبوب لذاته. واذا كان كذلك لزم أن يقال: ان الشىء كل ما كان أشد كما لا كان أولى بالمحبوبية. وأكمل الأشياء هو الحق- سبحانه- فكان هو أولى بالمحبوبية. وادراك المحبوب من حيث هو محبوب، يوجب
ج ٣، ص: ١٦٨
اللذة. ولما كان ادراك النفس الناطقة للحق- سبحانه وتعالى- أكمل من ادراك القوى الجسمانية لمدركاتها، وكان الحق سبحانه أكمل الموجودات، وجب أن تكون اللذة الحاصلة من ادراكه أكمل من سائر اللذات.
والسؤالات اللذان ذكرناهما- وان كان يتخيل بقاؤهما على هذه الطريقة- يمكن «١٧» الجواب عنهما بوجوه لا يمكن ذكرها فى تلك الطريقة.
المسألة الثالثة فى اثبات الشقاوة الروحانية
قال الشيخ: «وكذلك فقد النفس الناطقة لملاحظة كماله من مؤلمات جوهرها، لأن فقد كل قوة فعلها الخاص من مؤلماتها، اذا كانت تدرك الفقد» التفسير: لما بين فيما سبق أن معرفة الحق سبحانه توجب اللذة العظيمة قال فى هذا الموضع: ان فقد كل قوة فعلها الخاص بها من مؤلماتها. وهذا اعادة المطلوب بعبارة أخرى فيكون الاستدلال على اثبات المطلوب اثباتا للشىء بنفسه. وانه باطل.
وأما قوله: اذا كانت تدرك الفقد فاعلم: أن هذا كالاعتراف بأن فقدان معرفة الله تعالى لا يوجب الألم مطلقا، بل انما يوجب الألم اذا حصل العلم بحصول ذلك الفقدان. وتقريره: أن المعرفة كمال النفس الناطقة فاذا حصل فقدانها وحصل العلم بفقدانها، فقد حصل العلم بفقدان الكمال، وقد حصل ألم الروح. والدليل عليه: أن الاستقراء الظاهر اقتضى ما يمكن أن يقال فى تقريره هذا الموضع.
الباطلة: هى المتألمة.
ج ٣، ص: ١٦٩
ولقائل أن يقول: انكم تسلمون أن النفس الخالية عن العقائد الحقة والباطلة غير متألمة. وانما الذي تدعونه (هو) أن النفس الموصوفة بالعقائد فنقول: هذه النفس بعد المفارقة اما أن تعلم كونها مخطئة فى تلك العقائد أو لا تعلم. فان علمت كونها مخطئة فى تلك العقائد لم تبق تلك العقائد، لأنه متى حصل الشعور بكون هذا الاعتقاد خطأ باطلا، لم يبق ذلك الاعتقاد. وأما ان لم تعلم كونها مخطئة فى تلك العقائد الحقة، لم يحصل لها شعور بكونها فاقدة للعقائد الحقة، فوجب أن لا يحصل لها تألم بسبب فقدان العقائد الحقة.
***
قال الشيخ: «لكن البدن هو الشاغل عن الاحساس بألم هذا الفقدان، أو تألم وجود مضاد للحق. مثل ما نجد من الألم يذوق صاد الحق. فاذا زال البدن اشتدت لذة الواجب وعظم ألم الفاقد اشتدادا لا يقاس الى حال الالتذاذ بالحلو أو بالمر» التفسير: السؤال الذي ذكره فى اللذة العقلية، اعاده فى الألم العقلى. وهو أنه ان كان فقد معرفة الله تعالى أو حصول العقائد الباطلة، لوجب هذا الألم الشديد. فلم لا يجد صاحب العقائد الباطلة هذا الألم؟
وأجاب عنه أيضا بذلك الجواب. وهو: أن المقتضى للألم قائم الا أنه لم يحصل الألم، لأن اشتغال النفس بتدبير البدن عاق عن الاحساس بذلك.
وتقريره: عين ما تقدم فى ذلك الموضع.
المسألة الرابعة «١» فى ضبط المعرفة التي بها تكمل السعادة الانسانية
وهى آخر الكتاب.
قال الشيخ: «هى الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه الخسائس،
ج ٣، ص: ١٧٠
ووقف النظر على جلال الحق الأول، ومطالعته مطالعة عقلية. والاطلاع على أن الكل من قبله ليكون صورة الكل بتصور النفس الناطقة بلحظها.
وهى مشاهدة ذات الأحد الحق من غير فتور ولا انقطاع مشاهدة عقلية.
والحق ولى تسهيل سبيلنا اليها. انه سميع مجيب» التفسير: الانسان يشارك النبات والحيوان بأكله وشربه ودفاعه، ويشارك سائر الحيوانات بشهوته وغضبه وحبه للاستعلاء. ويمتاز عنهما بأسرهما فى كونه عارفا بحقائق الأشياء محيطا بها مطلعا عليها. وبدائه العقول السليمة

شاهدة بأن الانسان أشرف من الجمادات والنباتات وسائر الحيوانات. فاذا كان هو أشرف من غيره بكونه انسانا وهو أنه انما كان انسانا بهذه المعرفة، وجب أن يكون هذا العرفان أشرف مما عداه. واذا ثبت هذا فنقول: اما معرفة هذه الجسمانيات على سبيل الجزئى فخسيسة.

لأن أحوال هذه الجسمانيات زائلة، ومتى كانت زائلة كان العلم بها زائلا.

والكمال الذي يكون على شرف الزوال خسيس. وأيضا: شرف العلم بشرف المعلوم. وكلما كان المعلوم أشرف كان العلم به أشرف.

والحق سبحانه أشرف المعلومات، فتكون معرفته أشرف المعارف. الا أن هذه المعارف الالهية انما تقوى عند خلو النفس الناطقة عن الالتفات الى ما سواها. فأما اذا التفتت الى ما سواها ضعفت تلك المعارف الالهية فى الجلال والاشراق واللمعان. وهذه الأحوال لا سبيل الى الوصول اليها الا بالتجربة والامتحان. واذا عرفت ذلك ثبت: أن أول مراتب السعادة الانسانية (هو) الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه الخسائس.

وأما آخر مراتب هذه السعادة وغايتها: فهو وقت النظر الى جلال الحق الأول ومطالعته مطالعة عقلية، مبرأة عن امتزاج أحكام الوهم والخيال. والمراد من قولهم: وقف النظر على جلال الحق الأول: أنه ثبت أن عقول الخلق قاصرة عن معرفة كنه حقيقة الحق سبحانه، بل لا معلوم عندهم من الحق سبحانه الا السلوب والاضافات. أما السلوب فاليها الاشارة بقوله فالجلال. وأما الاضافة فاليها الاشارة بقوله: والاطلاع.

ج ٣، ص: ١٧١

على أن الكل من قبله. وعند هذا تصير النفس سعيدة كاملة قدسية الجوهر، نورانية العنصر، بسبب عرفانها للجلال والاكرام.

ونعم ما فعل هنا، حيث قدم معرفة الجلال على معرفة الاكرام، ليكون ذلك مطابقا للمشار اليه فى الكتاب الكريم. حسب قال: «يتبارك اسم ربك ذى الجلال والاكرام «١٨» » ثم انه لما (أراد أن) يبين أنه العلم الذي يوجب السعادة قال: وليكون صورة الكل متصورة فى النفس الناطقة، يلحظها. وهى مشاهدة لذات الأحد الحق من غير فتور. والانقطاع مشاهدة عقلية.

وهذه كلمات شريفة ومعانيها ظاهرة. ولما ذكر ذلك ختم الكلام بقوله: والحق ولى لتسهيل سبيلنا اليها. انه سميع مجيب.

***

قال الشارح: (ويجب) أن نختم الكتاب بدعاء ماثور عن بعض الصالحين (وهو) ذو النون المصرى- رضى الله عنه- (وهو) : «الهى سرى لك مكشوف. وأنا اليك ملهوف. اذا أوحشنى الذنب، آنسنى ذكرك. علما بأن أزمة الأمور بيدك، وأن مصدرها عن قضائك وقدرك. الهى من أولى بالتقصير منى. وقد جعلتنى بالذل ضعيفا. ومن أولى بالعفو منك. وعلمك فى سابق أمرك فى محيط اطاعتك باذنك. والمنة لك على.

وعصيتك بعلمك. والحجة لك على. فأسألك بوجود رحمتك، وانقطاع حجتى. وبفقرى اليك وغنائك عنى: أن تغفر لى خطيئتى يوم الدين، وأن لا تجعلنى من الهالكين، يا أكرم الأكرمين، ويا أرحم الراحمين»

***

تم الكتاب. والحمد لله رب العالمين، والسلام على الملائكة الكرام المقربين، حمدا دائما الى دهر الداهرين.

ج ٣، ص: ١٧٢

نجز من تعليقة العبد الفقير الى الله تعالى «يوسف بن ابراهيم بن أبى الكرم» التكريتى بيرطلى. من بلد «الموصل» فى شهر صفر من سنة خمس وسبعين وسبعمائة للهجرة، لنفسه، حامدا الله تعالى على سبوغ نعمائه، وجزيل عطائه.

وكان الفراغ من تحقيقه فى يوم السبت السابع عشر من مايو سنة ألف وتسعمائة وثمانين. الموافق الثاني من رجب سنة ألف وأربعمائة من من الهجرة. فى مدينة الرياض.

ج ٣، ص: ١٧٣

فهرس الجزء الثالث من كتاب

٤ فهرس شرح عيون الحكمة